

الدكتور توفيق الطويل

أستاذ فلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

مذهب المنفعة العامة
في فلسفة الأخلاق

مكتبة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
القاهرة

اهداءات، ۲۰۰۴

اسره ۱ / سند احمد سولي الحوهرى
طنطا

الدكتور توفيق الطويل

أستاذ فلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع مدني، إسماعيلية

الطبعة الأولى : نوفمبر ١٩٥٣

القاهرة

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية

١٩٥٣

إلى وحيدى حُسام

ما مَسَّنِي ضُرٌّ ولا أَصَابَنِي ضَيْقٌ ، إلا وَجَدْتُ في
براءةِ نَفْسِكَ وصفاءِ حُبِّكَ ، ما يَرُدُّنِي إلى اطمئنانِ
النفسِ ، وَيُشَبِّعُ الرِّضا في كِيَانِي طَوْلاً وعِرضاً ...
فإِلَيْكَ أَهْدِي هذا الجُهدَ ، أَثَرًا من فَضلكَ ، نَضَجَ
في ظِلِّ حُبِّكَ ٢

ت . ط

من أحدث كتب المؤلف

أسس الفلسفة : يمهّد بدراسة الفلسفة مجالا ومنهجاً ، ثم يتناول
مشاكلها الرئيسية الثلاث : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ،
والإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوجيا أو فلسفة
القيم (الحق والخير والجمال) ثم يعقّب بباب عن الفلسفة
الإسلامية : تصوفاً وفلسفة وكلاماً .

قصة النزاع بين الدين والفلسفة : عرضٌ ومناقشة لتطور
النزاع بين الدين والفلسفة منذ فجر الفلسفة عند اليونان حتى
فلسفة المحدثين والمعاصرين ، مع استخلاص العبر من تاريخ
هذا النزاع .

المجمل في تاريخ علم الأخلاق : وضعه سدجويك H. Sidgwick
أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كبردج ، ودرس فيه مذاهب
الأخلاقين منذ نشأت فلسفة الأخلاق حتى القرن
العشرين — الترجمة والتعقيب بالاشتراك مع الزميل الدكتور
عبد الحميد حمدي .

مذهب المنفعة العامة

والمؤلف مجموعة أخرى من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى .

فهرس تحليلي للكتاب

صفحة	
٣	إهداء الكتاب
٤	أحدث كتب المؤلف
٨-٥	فهرس تحليلي للكتاب
١١-٩	مقدمة الكتاب
١٢	تصويبات
١٦-١٣	معجم في ترجمة أم المصطلحات والمسائل
٧٤-١٧	الباب الأول : في مقدمات النفعية

١٩ مجل الباب الأول

الفصل الأول : لحة إلى الجو النفعي

٤٠-٢١ ملاحظات عامة

من صور المذهب الذي ٢١-٢ : مذهب اللذة السيكلوجي
 ٢٢ - ٣ : من صور مذهب اللذة الأخلاق ٢٣ - ٤ :
 مذهب اللذة العامة ٢٤ - ٥ : فروع المذهب النفعي ٢٥ -
 ٨ : العلاقة بين اللذة والمنفعة والسعادة ٢٨ - ٣٣ : الذرة
 بين اللذة والسعادة ٣٣ - ٤ : موازنة بين مذهب اللذة
 ومذهب السعادة ٣٤ - ٦ : التزاح بين النفعين والجديسين
 ٣٦ - ٩ : تسمية المذهب النفعي ٣٩ - ٤٠

٧٤-٤١ الفصل الثاني : مذهب اللذة الأناني

تمهيد في لعاء المذهب ٤١ - ٣ : (١) مذهب القورينائية
 ٤٤ - ٨ : تحقيق ٤٨ - ٩ : (٢) مذهب الأيقورية

من أحدث كتب المؤلف

أسس الفلسفة : يمهّد بدراسة الفلسفة مجالا ومنهجاً ، ثم يتناول
مشاكلها الرئيسية الثلاث : الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ،
والإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأکسيولوجيا أو فلسفة
القيم (الحق والخير والجمال) ثم يعقّب بباب عن الفلسفة
الإسلامية : تصوّفاً وفلسفة وكلاماً .

قصة النزاع بين الدين والفلسفة : عرضٌ ومناقشة لتطور
النزاع بين الدين والفلسفة منذ فجر الفلسفة عند اليونان حتى
فلسفة المحدثين والمعاصرين ، مع استخلاص العبر من تاريخ
هذا النزاع .

المجمل في تاريخ علم الأخلاق : وضعه سدجويك H. Sidgwick
أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كبردج ، ودرس فيه مذاهب
الأخلاقيين منذ نشأت فلسفة الأخلاق حتى القرن
الشرين — الترجمة والتعليق بالاشتراك مع الزميل الدكتور
عبد الحميد حمدي .

مذهب المنفعة العامة

والمؤلف مجموعة أخرى من المؤلفات في مجالات فلسفية شتى .

صفحة

٥٠ — ٦ : تعقيب ٥٧ — ٩ (٣) مذهب توماس هوبز
٦٠ — ٦ : تعقيب ٦٦ — ٧٤

الباب الثاني : مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية ١٩٠ — ٧٥

٧٧ مجل الباب الثاني

الفصل الأول : النفعية عند بنتام

١٢٩ — ٧٩ (١٨٣٢ — ١٧٤٨)

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر ٧٩ — ٨٣ : بنتام وروح
عصره ٨٣ — ٦ : النفعية قبل بنتام ٨٦ — ٩٢ : مصادر
مذهبه ٩٢ — ٥ : فضله على النفعية ٩٥ — ٨ : مكان
الجنة في مذهبه ٩٨ — ١٠٤ : حلم حساب اللذات ١٠٤ —
٠٨ : مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ١٠٨ —
١٢ : أساس الأخلاقية في مذهبه ١١٢ : ١٥ : تقدير
ومناقفة ١١٥ — ١٢٩

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورت مل

١٩٠ — ١٣٠ (١٨٧٣ — ١٨٠٦)

جيمس مل وقيته ١٣٠ — ٣٦ : جون ستورت مل :
من سيرة حياته العقلية والروحية ١٣٦ — ١٤٢ : علاجه
لنفعية ١٤٢ — ٤٤ : فضله على مذهب المنفعة ١٤٥ :
(١) إخضاع للنفعة الخاصة للنفعة العامة ١٤٥ — ٤٩ :
(٢) التضحية في مذهبه ١٥٠ — ٥٤ : (٣) التفرقة الكيفية
بين اللذات ١٥٤ — ٥٨ : مميزات السعادة ومقوماتها في

— ٧ —

مقدمة

مذهب ١٥٨ — ٦٥ : الإلزام الحلقى والمنفعة ١٦٥ — ٦٨ :
 علاقة القضية بالسعادة ١٦٨ — ١٧٠ : علاقة المدالة
 بالأخلاقية ١٧٠ — ٧٤ : مناقشة مذهب ١٧٤ — ١٩٠

الباب الثالث : صَوْرَةٌ من النفعية الحديثة ١٩١ — ٢٢٣

١٩٣ مجل الباب الثالث

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

(جاي وپاليه) ١٩٥ — ٢٠٦

مذهب چون جاي ١٩٥ — ٩٩ : مذهب وليم پاليه ١٩٩
 — ٢٠٣ : تعقيب ٢٠٣ — ٢٠٦

الفصل الثاني : النفعية التطورية

(سينسر ١٨٢٠ — ١٩٠٣) ٢٠٦ — ٢٣٥

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية ٢٠٦ — ٢٠٨ :
 موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية ٢٠٨ — ٢١٥ :
 مذهب هربرت سينسر ٢١٦ — ٢٢١ : النفعية التطورية في
 الميزان ٢٢١ — ٢٧ : مناقشة مذهب سينسر ٢٢٧ — ٢٣٥

الفصل الثالث : النفعية الحديثة

(هنرى سدجويك ١٨٣٨ — ١٩٠٠) ٢٣٦ — ٢٥٧

الجو العلمى الذى نشأت فيه النفعية الحديثة ٢٣٦ — ٣٨ :
 هدى سدجويك للنفعية التقليدية ٢٣٨ — ٤٦ : كيف أقام
 النفعية الحديثة ٢٤٧ — ٢٥٣ — مناقشة مذهب ٢٥٤

صفحة

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجانية)

(جون ديوى ١٨٥٩ — ١٩٥٢) ٢٥٨ — ٢٧٩

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية ٢٥٨ — ٥٩ : علاقة
هذا للمذهب بالحياة العامة ٢٥٩ — ٦٣ : موقف العمليين
عامة من الأخلاق ٢٦٣ — ٦٥ : موقف وليم جيمس من
الدين والأخلاق ٢٦٥ — ٦٧ : موقف جون ديوى من
الأخلاق ٢٦٧ — ٢٧٤ : تعليق ٢٧٤ — ٢٧٩ ...

الفصل الخامس : النفعية في القرن العشرين . ٢٨٠ — ٢٩٣

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي ٢٨٠ — ٨١ :
اضمحلالها في القرن العشرين ٢٨١ — ٨٤ : أسباب
اضمحلالها في القرن العشرين ٢٨٥ — ٨٨ : أهم اتجاهات
النفعيين والذين وآثارهم في القرن العشرين ٢٨٨ — ٢٩٣

فصل ختامى : النفعية في الميزان ٢٩٤ — ٣٢٨

تمهيد ٢٩٤ — ٩٥ : مناقشة الموقف النفعي ٢٩٥ (١) اللذة
كغاية للسلوك الإنساني ٢٩٦ — ٣٠٢ : (ب) اللذة كمعيار
للأحكام الخلقية ٣٠٣ — (ج) الأخلاقية بين مذاهب النفعيين
ومذاهب المدسسين ٣٠٥ — ٣٠٧ (د) بين النفعيين وإمام
العلين « كانت » ٣٠٧ — ٣١٢ (هـ) مناقشة النفعيين في
توحيدهم بين اللذة والسعادة ٣١٢ — ٣١٦ (و) مكان السعادة
في مذاهب الأخلاقيين ٣١٦ — ٣٢٠ (ز) رأينا في مكان
السعادة من الأخلاقية ٣٢١ — ٣٢٨

مقدمة الكتاب

تُرَدُّ مذاهب الأخلاق الكبرى في الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين واضحين العالم : حِسِّيَّ تجريبيّ ، وحُدُثِيّ عقليّ ، يبدو أولهما في أقوى صورِهِ مُثَلًا في مذهب المنفعة في شقّي اتجاهاته — عند فلاسفة الجزيرة البريطانية بوجه خاص — وهو المذهب الذي اعتبره جمهرة مؤرخيه أعظمَ مساهمة قَدَمَها للتراث العقليّ الإنسانيّ. فلاسفة هذه الجزيرة في شقّي مراحل حياتها ! وينصبُّ هذا الاتجاه التجريبيّ في نُهْيَرٍ آخرٍ يَتمَثَلُ في مذهب الوضعيين في فرنسا بوجه خاص ، وتبدو هذه الوضعية في موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية من المشكلة الأخلاقية مجالا ومنهجًا .

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في مذاهب الحدسيين — ومنهم العقليون — وهو الاتجاه التقليدي في فلسفة الأخلاق ، ولا يزال له أنصارٌ كثيرٌ بين الطبقة الأولى من الفلاسفة المعاصرين .

وفي كتابنا هذا تفصيل للمذهب النفعي في مختلف صورِهِ عرضاً ومناقشة — في ضوء كبرى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أما مذهب المدرسة الاجتماعية فقد أجهلنا عَرَضَهُ في مقدمة ترجمتنا

العربية لكتاب المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، وسنعود إلى تفصيل الحديث عنه مع الإبانة عن أظهر مذاهب الاتجاه الثاني عند الحدسيين والعقليين في كتابنا التالي : « أسس علم الأخلاق » .

ويشمل كتابنا هذا ثلاثة أبواب تتضمن تسعة فصول يليها فصل مستقل في مناقشة الموضوع بوجه عام ، عرضنا في الباب الأول مقدمات النفعية عامة ومذهب اللذة الأناني بوجه خاص ؛ وقد تطورت هذه الأنانية الفردية إلى منفعة عامة تناولناها بالتفصيل — في الباب الثاني — كما بدت في صورتها التجريبية عند أشهر أعلامها : جيرمي بنتام ، وجون ستورزت مل ؛ ودرسنا في الباب الثالث أظهر صور النفعية وقد غزت شتى مجالات المعرفة البشرية الحديثة ، عرضناها كما بدت في النفعية اللاهوتية عند «جاي» و «باليه» ، وعقبنا عليها بدراسة النفعية التطورية عند «هربرت شبنسر» ، وتسألنا منها إلى معالجة النفعية الحدسية العقلية عند «هنري سدجويك» ثم مضينا بعدها إلى البحث في النفعية البرجائية العملية عند «جون ديوى» ، وعقبنا على هذا بفصل تحدثنا فيه عن مآل النفعية في القرن العشرين .

وحرصنا على أن نختم كل فصل من فصول الكتاب بكلمة نناقش فيها الأفكار التي ميزت المذهب الذي نعالجه في ذلك الفصل ، ثم عقبنا على الفصول التسعة بفصل عاشر ناقشنا فيه الأسس المشتركة بين مذاهب النفعيين جميعاً ، ووزّنا موقفها من كبرى المشاكل التي عرضت لحلها ، مستعينين في الإجابة عن تهاقتها ، بما بدا لنا حقاً في مذاهب خصومها ، وفي الفهرس التحليلي الذي نشرناه قبيل هذه المقدمة بمجل النقط التي عالجناها ، وفي فصول الكتاب نفسه تفصيل ما أجهلنا الإشارة إليه ، وقد أضفنا في مستهل الكتاب مُعْجَماً يتضمن ترجمتنا لأهم ما ورد في صفحاته من مصطلحات ومساائل .

وبعد ، فحسبنا الآن أن نقول إن العربية قد خَلَتْ - فيما نعلم - من بحث يتناول مجال هذا الكتاب ، وأن نضيف إلى هذا أن الفلسفة الخلقية لم تظهر من جهود الباحثين بالعربية والناقلين إليها إلا بأقل نصيب - إن جاز القول بأن لها من هذا النشاط الملحوظ في هذه السنين نصيباً يستحق الذكر ، من هنا مَسَّت الحاجة إلى كتابنا التالي « أسس علم الأخلاق » ، فإلى لقاء نرجو أن يكون قريباً ؟

توفيق الطويل

نوفبر ١٩٥٣

تصويبات

- ص ٨٥ آخر سطر اقرأ : الحدسيون العقليون من
» ١٠٣ هامش^(١) » : ترجمنا بعض النصوص السالفة
وخلصنا بعضها الآخر من ...
» ١٨٥ آخر سطر ٤ » : تُعرف في المنطق باسم مغالطة الجمع
Fallacy of Composition ويراد
بها الحكم على الجزئ بما يُحكم به
على مجموعة الجزئيات .
» ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس عن « النفعية في
القرن العشرين » .
» ٢٣٢ ص ٣ و ٤ اقرأ : أما منهج الاستنباط العقلي فيبدأ
بأفكار أولية وقضايا بديهية... الخ .

معجم في ترجمة أهم المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة في الكتاب

Absolute (opp. relative)	المطلق (ضد النسبي)
Accident (substance)	العرض (ضد الجوهر)
Agnosticism (opp. Gnosticism)	مذهب اللاأدرية
	(ضد مذهب العرفان أو الغنوصية)
Altruism (opp. Egoism)	مذهب النيرة أو الإيثار
	(ضد مذهب الأنانية أو الأثرة)
Apathia	الطأأينة السلبية (عند الرواقية)
Apriori (opp. a posteriori)	أولى ، بديهى ، قبل ، سابق على التجربة
	(ضد بعدى أو مكتسب بالتجربة)
Apriorism = intuitionism = Nativism	مذهب الفطرة أو الحدس
Asceticism	مذهب الزهد أو التمسك
Ataraxia	الطأأينة السلبية (عند الأبيقورية)
Atomism (opp. monadism)	مذهب الجوهر الفرد
	(ضد مذهب القرات الروحية)
Axioms	أوليات أو بديهيات
Benthamism (opp. asceticism)	مذهب اللذة عند بنتام (ضد مذهب الزهد)
Calculus (hedonistic)	علم حساب اللذات (عند بنتام)
Casuistry	الإفتاء (تطبيق الأحكام الكلية على الحالات الجزئية)
Categorical imperative	انظر imperative
Causes : efficient (opp. final)	العلل : الفاعلية (ضدها الفائية)
Communism	الشيوعية
Criterion : Standard	مقياس : مستوى
Cynicism	مذهب الكليين
Cyrenaics	القورينائية

Determinism (opp libertarianism)	مذهب الجبر (يقابل مذهب الاختيار)
Disinterestedness = impartiality	النزاهة أو عدم المحاباة
Dogmatism (opp. Scepticism)	مذهب اليقين أو الاعتقاديين (ضد مذهب الشك)
Dualism	مذهب الثنائية أو الثنوية أو الاثنائية
Duration	الديمومة
Empiricism (opp. intellectualism or rationalism)	المذهب التجريبي أو التجريبية (ضد المذهب العقلي)
End (purpose), Supreme, highest, ultimate	غاية (غرض) عليا، أقصى
Epicureanism	مذهب الأبيقورية أو المذهب الأبيقورى
Essence	ماهية أو كنهه (خصائص ذاتية)
Eudaemonism	مذهب السعادة
Evolutionism	مذهب التطور
Fallacy of composition (opp. F. of division)	مغالطة الجمع (ضدها مغالطة التفريق)
Fallacy of figure of speech	مغالطة التشبيه
Feelings	وجدانات
Formalism=Logicism	المذهب الصورى — الزمة الصورية أو المنطقية
General (opp. particular)	كلى (ضد جزئى)
Good (ultimate, absolute, Supreme, highest)	الحير (الأقصى أو المطلق أو الأسمى) انظر Summum bonum
Happiness (general)	السعادة العامة أو سعادة المجموع
Hedonism (psychological-ethical)	مذهب اللذة السيكولوجى - الأخلاقى
egoistic or individualistic Hed.	مذهب اللذة الفردى أو الأناى
(Universalistic hed. = utilitarianism)	مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة
Ideas, innate (opp. acquired)	أفكار فطرية (ضد مكتسبة بالتجربة)
Ideal = Ultimate value	الثل الأعلى
Idealism	المثالية التصويرية أو المذهب المثالى
Neo-idealism	المثالية الجديدة

Imperative, categorical (opp. hypothetical or Conditional)	الأمر المطلق (ضد المصروط أو المقيد)
Imperturbability	طمأنينة النفس
Impulse	انظر motive — دافع سيكولوجي
Individualism (opp. universalism)	المذهب الفردى أو الفردية
	(يقابل مذهب الجماعة)
Instrumentalism, operationalism, or experimentalism	مذهب القرائن (فى فلسفة جون ديوى)
Integration	تكامل
Intuitionism or intuitionism	مذهب الحدس (بمعناه الواسع يشمل المذهب العقلى فى الأخلاق)
Judgment (factual opp. value)	أحكام واقعية (ضد تمهيمية)
Materialism (opp. immaterialism)	المادية أو المذهب المادى ، ضد اللامادية
Motive	الباعث (الحلقى)
Mysticism = sufism	التصوف أو مذهب الصوفية
Objectivity (opp. subjectivity)	موضوعية أو عينية (ضد ذاتية)
Obligation	الإلزام
Ontology	مبحث الوجود
Originality	الأصالة أو الإبداع
Passion	الهوى أو الشهوة
Perfectionism	مذهب الكمال
Pleasure	الذة
Positivism (logical)	الوضعية للمنطقية
Postulates	المسلمات أو القضايا المسلمة
Pragmatism	المذهب العلمى أو البرجماتزم
Psychology (ethic)	سيكولوجيا الشعوب
Purpose, aim, intention, end	غرض : هدف : مقصد : غاية
Qualitative difference, (opp. quantitative diff.).	الاختلاف فى الكيف أو النوع (ضد الاختلاف فى الكم)

Quantification	التكميم
Sanctions	جزاءات (وعد ووعد أو ثواب وعقاب)
Sciences (empirical or positive, opp. teleological or normative)	علوم تجريبية أو وضعية (ضدها علوم فائية أو معيارية)
Sects, Schools	فرق ، مدارس
Sense (moral)	(مذهب) الحاسة الخلقية
Sensualism	المذهب الحسي
Socialism	المذهب الاشتراكي
Spiritualism opp. materialism	الروحانية أو المذهب الروحي (يقابل المذهب المادي)
Stoicism	مذهب الرواقية أو للمذهب الرواق
Struggle for existence	التنازع من أجل البقاء
Substance (opp. accident)	جواهر (ضده عرض)
Summum bonum	(انظر Good) ... الخير الأقصى أو الأسمى
Sympathy	(مذهب) التعاطف أو المشاركة وجدانية
System = doctrine	مذهب (أو عقيدة)
Self - consistency	التناسق الذاتي
Self-evident = necessary	الواضح بذاته ، أو البديهي أو الضروري
Self - realisation	(مذهب) تحقق الذات
Self - regard	رعاية الذات
Self-abnegation or denial or renunciation or conquest or Suppressed opp. Self-assertion.	إنكار الذات أو قمعها وقهرها (ضد تأكيد الذات أو إقرارها)
Tautology	تحصيل حاصل
Teleology	الغائية
Ultimate	الأقصى
Universal	عام
Universally valid	صالح صدقا مطلقا (في كل زمان ومكان)
Utilitarianism = universalistic hedonism	مذهب المنفعة العامة
Value (intrinsic opp. extrinsic or instrumental)	قيمة باطنية ذاتية (ضدها قيمة خارجية)

الباب الأول

في مقدمات النفعية

الفصل الأول : لمحة إلى الجو النفعي

الفصل الثاني : مذهب اللذة الأتاني

الباب الاول

في مقدمات النفعية

نَبَت المذهب النفعي في صورة لذة تختلط بالسعادة وتمتزج بالمنفعة ، وتقوم على الأنانية حيناً وعلى الغيرية في بعض صورها أحياناً ، ولهذا آثرنا أن نهدى باب نقنول في فصله الأول دلالات النفعية كما بدت في شتى مذاهبها ، ونُزيل فيه اللبس الذي اكتنف مصطلحاتها ، ثم نعقب في فصله الثاني بالحديث عن اللذة الفردية عند أشهر دعائها من القدماء والمحدثين ، حتى إذا فرغنا من هذا التمهيد عرضنا في الباب الثاني لدراسة النفعية التجريبية الحديثة كما بدت عند أشهر أعلامها ، وعقبنا في الباب الثالث بتتبع النفعية في غزواتها لبعض مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين .

الفصل الأول

لمحة إلى الجو النفعي

ملاحظات عامة

من صور المذهب اللذي — من صور مذهب اللة
الأخلاق — فروع المذهب النفعي — العلاقة بين اللة
والنفعة والسعادة — التفرقة بين اللة والسعادة — موازنة
بين مذهب اللة ومذهب السعادة — النزاع بين النفعيين
والمدلسيين — تسمية المذهب النفعي .

من صور المذهب اللذي :

من العسير أن نجمل خصائص للمذهب النفعي « المشتركة »
بين أعلامه ، لأن اتفاقهم على مجملها لم يمنع اختلافهم في فهمها
وتحديد تفاصيلها ، فلما لوف أن يقال إنهم متفقون على أن اللة
هي وحدها الخير الأقصى ، أو المرغوب فيه لذاته دون نظر إلى
نتائجها ، أي أن الفعل الإنساني لا يكون خيراً إلا متى حقق
أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللة — صيغة
ما أيسرها ، ولكنها مع بساطتها قد أثارت من وجوه الخلاف
عند معتققيها ألواناً شتى ، وتبدو هذه الوجوه من الخلاف في صور

المذهب الذى وفروع المذهب النفعى مما ؛ تمسك بالذة جميع
النفعيين ، ولكنهم اختلفوا فى فهمهم لدلالاتها ، وتصورهم
لمقوماتها ، وتحديد مقاييسها ، ونظرتهم لطبيعتها .

فذهب الذة يطلق على مجموعة من النظريات تشترك فى
اعتبار الذة أسمى غاية للحياة الإنسانية ، ويبدو فى عدة صور
أظهرها^(١) :

مذهب الذة السيكولوجى Psychological Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس ينشدون بالفعل كل ما يحقق لذتهم
فالذة هى الغرض الأقصى لرغبة الإنسان ، والدوافع السيكولوجية
لكل تصرفاتنا لا يمكن تفسيرها إلا بالرغبة فى الذة والنفور من الألم .

مذهب الذة الأخلاقى Ethical Hedonism :

ويرى أصحابه أن الناس « ينبغي » أن ينشدوا على الدوام
لذتهم ، فالذة وحدها هى الخير فى ذاته ، ولا شئ سواها يحمل
فى ذاته قيمته ، وعلى عكسها يحمل الألم أو الشعور الألم قيمة

(١) استعينا بالتصنيف وحده عن : M.C. Sen, Elements of

Moral Philosophy, p. 192 ff. وكذلك J.S. Mackenzie, Manual of

Ethics (1929), p. 167-69 وقد أشار إلى أن صاحب هذه الأسماء

هو H. Sidgwick فى كتابه Methods of Ethics

سلبية قصوى ، فهو وحده الشر في ذاته ؛ والخُلص من الذين يرون أن الذات لا تختلف كيفاً ، أو أن الخلاف بينها لا يؤثر — إن وُجد — في القيم الذاتية الباطنية intrinsic لمختلف الحالات اللاذعة ، لأن هذه القيم لا تختلف فيما بينها إلا قوةً وديمومةً .

إن أول المذهبين السالطين يقرر حقيقة : هي أن الناس بطبيعتهم ينشدون لذتهم ، فهو نظرية تقرر أن غرض الرغبات الأقصى هو بالفعل اللذة ، أما المذهب الثانى فنظرية في القيمة ، أى في السبب الذى من أجله ينبغي أن يُفضّل عمل على غيره ، ومن هنا اتصل هذا المذهب بالنظرة الغائية في طبيعة الفعل الخير ، وهو في كل حالاته يعتبر نتائج الفعل — لاذةً أو أليمةً — مقياس الأخلاقية ومعيّارها الأوحد ، وهذا من أظهر وجوه الخلاف بينه وبين مذاهب العقلين والحدسيين ممن ردوا الأخلاقية إلى بواعث الأفعال ومقاصدها دون نتائجها وآثارها .

مع صور مذهب اللذة الأهمومى :

وينصب مذهب اللذة الأخلاقى بدوره في عدة اتجاهات
أظهرها :

مذهب اللذة الأناني أو الفردى Egoitic Hedonism :

ويرى أصحابه أن ما ينشده الإنسان بالفعل ، وما ينبغي أن
يلتمسه هو لذته الخاصة أو منفعته الشخصية ؛ إلى هذا ذهب
توماس هوبز + ١٦٧٩^(١) T. Hobbes ومن جرى مجراه من
أمثال جاسندي + ١٦٥٥ Gassendi وهلفتيوس + ١٧٧١
H.C. Helvetius حديثا .

ومن هؤلاء الفردين من ذهب إلى أن أقوى اللذات وأحقها
بالطلب هي اللذة الحسية العاجلة — فيما ذهب القورينائية
Cyrenaics
ومنهم من رأى أن أجدر اللذات بالطلب ما اتصف بالدوام
والاستمرار ، كاللذات الروحية والعقلية — ومن هنا كانت
السعادة وطمأنينة النفس التي قال بها الأبيقورية Epicureans
قديما .

مذهب اللذة العامة . Universalistic H :

وقد خالف أصحابه دعاة اللذة الفردية فقالوا إن الإنسان
يلتمس بالفعل ، وينبغي أن ينشد لذة البشر جميعا ، بل لذة سائر

(١) تذكر سنة الوفاة مسبقة بالعلامة التقليدية + فإذا كان
الفيلسوف لا يزال حيا ذكرنا سنة ميلاده ، ومن تكرر ذكر اسمه
اكتفينا بالإشارة إلى وفاته أو ميلاده في أول مرة يرد فيها اسمه .

الكائنات الحساسة ، واشتهر هذا المذهب بمذهب المنفعة العامة
Utilitarianism الذى تمثل عند بنتام + ١٨٣٢ J. Bentham
وجون ستورت مل + ١٨٧٣ J. S. Mill وغيرهما من أقطاب
النفعية — وهو يشق فروعه موضوع هذا الكتاب .

فروع المذهب النفعى :

ويتحلّى هذا المذهب النفعى فى صور شتى أظهرها^(١) :

مذهب المنفعة اللاهوتى Theological Utilitarianism :

كما بدأ عند جاي + ١٧٤٥ J. Gay وباليه + ١٨٠٥ W. Paley
وغيرهما ممن جعلوا الله ممثل المنفعة فى أكل صورها .

ومذهب المنفعة الاقتصادى Economical كما بدأ عند آدم

سميث + ١٧٩٠ A. Smith وريكاردو + ١٨٢٣ D. Ricardo

ومالثوس + ١٨٣٤ T. Malthus ممن جعلوا غاية الحكومة أن
تحقق لمواطنيها أقصى سعادة اقتصادية ممكنة .

ومذهب المنفعة السياسى Political كما وضعه بنتلى Bentley

(١) جمعنا هذه الفروع بعد أن كانت متناثرة فى الكثير من مصادرنا
التي يراها القارئ فى هوامش الصفحات .

الذى جعل « أعظم مقدار من السعادة » مقياساً للتمييز بين القوانين الطيبة والقوانين السيئة .

ومذهب المنفعة التجريبي Empirical كما تمثل عند بنتام ومل — وقد أفردنا له الباب الثانى من هذا الكتاب .

ومذهب المنفعة التطورى Evolutionistic كما تمثل عند هيربرت سبنسر H. Spenser + ١٩٠٣ ولسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen وغيرهما ممن ردوا النفعية الكاملة إلى أثر التطور .

ومذهب المنفعة الحدسى أو العقلى Intuitional or Rational Utilitarianism كما بدأ عند سد چويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick وغيره ممن أقاموا النفعية على أسس حدسية .

ومذهب المنفعة المثالى Ideal U. عند مور المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore وراشدال + ١٩٢٤ H. Rashdall وليرد المولود عام ١٨٨٧ J. Laird وغيرهم من المعاصرين الذين جعلوا الخير أعم من اللذة التى تمسك بها الخُلص من اللذين والنفعيين .

ومذهب المنفعة العمل Pragmatic الذى يمثل اتصال النفعية بفلسفة القيم عند الاختياريين أو دعاة المصلحة فى أمريكا ، ويبدو خاصة فى المذهب العملى (البرجماتزم) كما يمثلها وليم جيمس +

١٩١٠ W. James وجون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey وديوى

المولود عام ١٨٧٦ R.B. Perry .

ومع أن النفعية قد ازدهرت وآتت أكلها في إنجلترا ثم في أمريكا إلا أنها اتصلت بالقارة الأوربية واجتذبت من فلاسفتها أمثال هلفثيوس + ١٧٧١ الفرنسى وبيكاريا + ١٧٩٤ Von Gizycki الإيطالى وفون جيزايكى C. de Beccaria الألمانية .

اتسعت النفعية حتى شملت هذه المجموعة الضخمة من مذاهب الفلاسفة — أخلاقيين كانوا أو غير أخلاقيين — بل أكد « بنتام » أننا إذا استبعدنا اللغو والمبث من نظريات خصوم النفعية ما بقى منها إلا ما يتفق مع مذهبه النفعى ! وإلى مثل هذا ذهب المتطرفون من النفعيين .

ومع هذه السيطرة التى تهيأت للنفعية على التفكير الإنجليزى خاصة والأمريكى والأوروبى عامة — فإن تاريخها يشهد بأنها لقيت من معارضة خصومها أكثر مما لقيت من تأييد دعائها .. !

ومن الطبيعى ألا نُسَوِّى فى دراستنا للنفعية بين المذاهب التى كانت ألصق بها وأقدر على التعبير عنها ، والمذاهب التى اتصلت

بها أو اقتربت منها أو نُسِبت إليها تَجَوَّزا ؛ سَنَقَف عند المذاهب
النفعية الأصيلة ونطيل الوقوف ، ونمر بغيرها مسرعين أو مكتفين
بالإشارة إلى أظهر معالمها وأدناها اتصالا بالمذهب النفى الأصيل .

العلاقة بين اللذة والمنفعة والسعادة :

ومنذ أيام أبيقور + ٣٧٠ ق . م Epicurus تحولت اللذة
إلى منفعة ، ولكنها كانت منفعة فردية شخصية ممكن لها في
مطلع العصر الحديث « هوبز » ، وأثار الأخلاقيين من معاصريه
وخلفائه بأنانيته المروغة ، فتحولت المنفعة الفردية بعده إلى منفعة
للمجموع ، وسرعان ما جرى لفظ « السعادة » على أقلام
النفعيين . إن النافع هو ما يحقق لذة أو يبعد ألما ، أو هو ما يوفر
السعادة بعبير آخر ، كان شعار النفعيين : « أعمل لتحقيق أكبر
قسط من اللذة (أو المنفعة) لأ أكبر عدد من الناس » ، فتحول
إلى المطالبة بتحقيق أكبر قسط من « السعادة » لأ أكبر عدد
من الناس ، بهذا اختلطت اللذة بالمنفعة أولا ، ثم ما لبثت حتى
امتزجت بالسعادة^(١) ، فكان الخلط بين دلالات هذه الألفاظ ،

(١) من قبيل هذا الخلط بين اللفظين ما نراه في تصنيف « فنت »
للمذاهب تبعا للفاية ، انظر :

W. Wundt, Ethics, Vol. II. (Ethical Systems) Eng. Trans.,
P. 168 ff.

ولهذا وجب أن نقف قليلا عسى أن نزيل هذا اللبس :

لم يقنع « أبيقور » باعتبار اللذة خيراً ، بل اعتبر الوسائل المؤدية إليها خيراً ، ولكنه رأى أن من اللذات ما يجلب ألماً ، ومن الآلام ما يحقق لذة ، فطالب باجتنب اللذة التي تسلم إلى الألم ، والرضا بالألم الذي ينتهى باللذة . وحك هذا التعديل هو مراعاة المنفعة ، فتحولت اللذة بهذا إلى منفعة ، واستمر هذا قائماً عند جبهة المحدثين ، وإن حول بعضهم أناية هذه الفردية إلى نوع من « النيرية » altruism ، وميّز بين كيف اللذات ولم يقنع بالفرقة بينها كماً .

ويبدو لنا أن بين اللذة والمنفعة علاقة خصوص وعموم متبادلة ، التوحيد بينهما لا يصدق دوماً ، بل إن من اللذات ما قد يجلب ضرراً ، ومن المنافع ما يجزأ ألماً — كاللواء للـر .

على أن عواقب التوحيد بين اللذة والمنفعة لم تكن أخطر من عواقب التوحيد بين اللذة (أو المنفعة) والسعادة . إن تهافت هذا التوحيد واضح ، لأن من الأفعال اللاذة ما قد ينتهى بالعاسة ، ومن الأشياء النافعة — كالاختراعات الحديثة — ما لا يحقق السعادة .

بل إن هذا التوحيد قد أدى إلى أن يدخل في زمرة اللذات

والنفعيين من هم أشد الفلاسفة مقتا للنفعة واستخفافا باللذة
معياراً للأخلاقية ، فلتقف هنا قليلا :

غاية الأخلاقية عند « بنتام » و « مل » هي السعادة ،
وكذلك الحال عند أفلاطون + ٣٤٨ ق . م . ومع ذلك فإن
من الخطأ البين أن يحشر أفلاطون في زمرة النفعيين . ولو أنه
أدرك « مل » لاحتقر نظريته ورآها شبيهة بنظرية السوفسطائية
التي وحدت بين الفضيلة ولذة الفرد ، وإن كان « مل » يتجاوز
لذة الفرد إلى لذة الجماعة . إن أفلاطون يرفض النظريتين معا لأن
كلاهما تقيم الأخلاقية على الوجدان وليس على العقل ، وتضع
غاية الأخلاقية خارج الأخلاقية نفسها ، ويكفي هذا ليكون
أفلاطون على خلاف بين مع « مل » كما كانت بالفعل مع
السوفسطائية . ولا عبرة بعد هذا باتفاق أفلاطون مع النفعيين في
اعتبار السعادة غاية الأخلاقية .

إن ما يسميه « مل » بالسعادة خليق بأن يسميه أفلاطون
باللذة ، والحكيم عنده يزاول العفة في حياته فينصرف عن اللذة
ويتجرد من علائق جسمه ما استطاع إلى ذلك سبيلا — فيما
نعرف من محاوره فيدون — وإذا كان قد عاد بعد هذا فلأن
في حديثه عن اللذة في محاوره فيلايوس فإن اللذة هنا ليست

حسية ، ثم إنها تتضمن النبظة بالحكمة والفضيلة ؛ أما السعادة فإنها تقترب عنده بالعدالة التي تتحقق بخضوع القوة الشهوانية للفضيلة ، واستسلام القوة العنصرية للعقل ، ولا عبرة بعد هذا بما يصيب العادل السعيد من محن وبلايا . إن حياته قد تحفل بالمصائب وتخلو من الذات ، ومع هذا يظل سعيداً بعدائه ، إن السعادة عند أفلاطون اسم جديد للخير الأقصى^(١) .

وشبه بهذا في كثير من الوجوه يمكن أن يقال في أرسطو + ٣٢٢ ق . م وموقفه من النفعية ، إذ اعتبر الخير الأقصى سعادة ، ورأى أن الفعل الخلقى يقترب عادةً بوجوده من المتعة الذاتية ، فشابه المحدثين من النفعيين في أن السعادة عندهم تتضمن وجدان المتعة ، ولكن بينهما farkاً ملحوظاً ، إن الفعل الخلقى عند أرسطو لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل إنه يحقق متعة لأنه خير ، النفعية الحديثة تقول إن المتعة أساس القيمة الخلقية ، وأرسطو يقول إنها نتيجة تنشأ عن القيمة ، إن السعادة عنده اسم جديد يطلق على الخير الأسمى^(٢) وهو يتميز بأنه غاية تختار لذاتها ،

W.T. Stace, A. Critical Hist. of Greek Philosophy (١)

س ٢٢٠ — ٢١ (1950) .

Cf. ibid., 315 (٢)

وبأنه يكفي وحده لتحقيق السعادة^(١) ، وتمثل السعادة في كل فعل يطابق أشرف فضيلة في الإنسان وهي فضيلة العقل النظري — الذى به يتميز من النبات والحيوان — فالسعادة تتحقق بالتأمل العقلى وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان أرسطو قد أقرّ بقيمة اللذة وصرح بأن الفاضل هو الذى يستشعر اللذة عند إتيان الأفعال الفاضلة ، وتقترن اللذة بالأفعال الفاضلة ، وهي علامة تشهد بمدى استعداد الإنسان للفضيلة ، ولا ينكر أرسطو — كما أنكر المترمتون من العقليين — الخيرات الطبيعية ، بل صرح بأن السعادة تقوم في استخدام الخيرات الطبيعية على أحسن وجه^(٢) ، فإذا كان أرسطو قد شابه النفعيين المحدثين في وضع السعادة غاية للأخلاقية ، فإنه يخالفهم في فهم طبيعتها ، وتصور دلالتها ، ومن هنا تعذر إدخاله في زمرة النفعيين .

وشبه بهذا يمكن أن ينسحب على الأخلاقيين الذين اعتبروا السعادة غاية الحياة الخلقية — وما أكثرهم ! وهل ثمة أخلاق يستطيع أن يزعم أن مذهبه يفضى بمعتقديه إلى النعاسة ؟ ولكن

(١) قد يذكرنا هنا بقول سينيوزا : لأن السعادة ليست جزاء الفضيلة ، ولكنها الفضيلة نفسها .

(٢) Sen, p. 9-11

للسعادة في أذهان الأخلاقيين دلالات شتى ، ومن الممكن أن
نميز بينها وبين اللذة على الوجه التالي :

التفرقة بين اللذة والسعادة :

أيسر تعريف للذة pleasure أنها وجدان يصاحب إشباع
الرغبات الشخصية ، أما السعادة happiness فإنها وجدان
يصاحب تحقق الذات ككل ، بصرف النظر عن إشباع الرغبات
المؤقتة ، بل برغم الألم الذي ينشأ عن رفض إشباعها أو الفشل في
إرضائها ، من هنا تميز مذهب السعادة من مذهب اللذة برفض
اعتبار الخير الأقصى مجرد مجموع لذات معينة ، والإيلحاح في النظر
إليه باعتباره لذة النفس موحدة في كل^(١) ، وإلى ما يشبه هذا
ذهب كثير من الأخلاقيين^(٢) ، فليست السعادة لذة الساعة ولا
مجموع لذات تتحقق بإشباع رغبات متتالية ، ولا هي توازن بين
اللذة والألم ، وإنما هي وحدة من لذات تتم بإخضاع لذات أخرى

(١) Muirhead, Elements of Ethics, p. 104-06 وقد نصح

القارئ بالرجوع إلى هذا :

J Dewey's Psychology, pp. 202-04 & 293

(٢) فارن مثلا J. Seth, A Study of Ethical Principles

خامس طبعة ص ٢٠٩ — ١٠ .

أواستبعادها عند الضرورة حتى ينشأ إشباع كامل يقتزن بشعور
الإنسان بأنه كل ما يجب أن يكون !
إن اللذة تبقى ما بقي الفعل الذى أدى إليها ، ولا يشعربها
إلا صاحبها ، أما السعادة فتمتاز بالثبات والدوام ، وهى ليست
إنهاء تاماً للألم وإن كان هذا ممكناً ، بل إن الأخلاقية تقوم فى
الصراع بين الواجب والهوى ، وتمس الحاجة إلى التوضيحية
باللذات الشخصية فينشأ الألم ، وعنصر الألم فى التوضيحية لا يقلل
من السعادة التى تتحقق عن طريقها .

هذا بالإضافة إلى أن السعادة عامة وليست نسبية ، لا بمعنى
أنها بالفعل تصيب الناس عامةً بل بمعنى أنها تقبل الشركة ، أما
اللذات فإن ما يكون منها ممتعة للإنسان قد يسبب لغيره ألماً^(١) .

موازنة بين مذهب اللذة ومذهب السعادة :

تزيد ما أسلفناه وضوحاً بالحديث عن التضاد القائم بين
مذهب اللذة Hedonism ومذهب السعادة Eudae monism ،
يشفقان ظاهرياً فى اعتبار السعادة وحدها خيراً أقصى ، ويختلفان
فعلاً فى أمور نجمها موجزين فيما يلى :

. Cf. Sen, p. 68 ff. (١)

القانون الخلقى عند جمهرة أتباع السعادة عام مطلق وهو عند
الذين نسبي متغير، لأنه يقوم على الحساسية ولا يستند إلى العقل ،
وطاعته مرهونة بنتائج الفعل وآثاره ، وهى عند أتباع السعادة
مقطوعة الصلة بالنتائج موقوفة على البواعث والمقاصد ؛ يستوى
عند الذين إحسان من يفيض قلبه بحب الإنسانية ، وإحسان
من تدفعه إلى الإحسان مآرب شخصية أو منافع ذاتية ، بل إن
إحسان هذا المحتمل أسمى فى نظر الذين ، إذ به يحقق المحسن
خيراً لذاته وللآحرين ، بينما يسقط المحسن الأول ذاته من
حسابه^(١) ! إن سلطة القانون الخلقى تستمد عند الذين من
فكرة الجزاءات التى تقررها الطبيعة ، أو تقتضيها إرادة الله ،
أو تفرضها تقاليد المجتمع ، أما عند أتباع السعادة فإن الفضيلة تحمل
جزاءها فى باطنها ، ويدرك القانون الأخلاقى بالقياس إلى إعتبارات
عقلية تفرى بالسلوك الخير من غير إكراه ؛ هذا إلى أن مستوى
الأخلاقية عند أتباع السعادة موضوعى ثابت ، وعند الذين
نسبي متغير . . . إلى آخر ما يمكن ذكره شاهداً على اتصال
مذهب السعادة بمذاهب العقلين ، وارتباط مذهب اللذة بمذاهب
التجريبيين .

. ibid, p. 130 (١)

وإن كان مذهب اللذة يتفق مع مذهب السعادة في اعتبار القانون الخلقى -- وهو المبدأ العام الذى يحدد خيرية السلوك أو شريته -- خاضعا لفكرة الخير الأقصى ، وعلى عكسهما يقف مذهب العقلين الذين يعتبرون القانون الأخلاقى غايةً عليا وليس وسيلةً يجوز إخضاعها لغاية أسمى^(١).

حسبنا هذا فى التفرقة بين اللذة والسعادة ، إن فيه ما يكفى للتدليل على أن النفعيين كانت تعوزهم الدقة فى فهمهم لدلالة السعادة حين استخدموها بمعنى اللذة ، واعتبروها غاية الحياة الأخلاقية ، ولنفقّب بكلمة نشير فيها إلى كبرى المشاكل التى عاجلها النفعيون فكأوا بها معبرين عن الاتجاه التجريبي فى الأخلاق.

النزاع بين النفعيين والمحدثيين :

كان القرن الماضى عصر النفعية الذهبى ، وكانت إنجلترا مهدها الأول ، واصطُرعت فيها مدرسة النفعيين مع مدرسة المحدثيين Intuition School حول مشكلتين كانتا ولم تزالا بعد مثارا للجدل العنيف بين فلاسفة الأخلاق ، هما نشأة المثل

(١) ibid, p. 15 .

العليا ideals ونوع للقياس أو المستوى criterion or Standard الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها^(١) .

فأما الحدسيون فقد رأوا أن المثل العليا روحية فى نشأتها ،
والخير عندهم ضرورة يقتضيها العقل ، وهو يدرك بالحدس كما
تدرك الأوليات الرياضية axioms — وهى عند أصحابها واضحة
بذاتها صادقة بالضرورة ومن ثم كانت فى غير حاجة إلى برهان
أو تأييد ، والعقل يدركها بطبيعته ويستنبط منها بالاستدلال القياسى
نتائجها التى تلزم عنها ، ومعنى هذا أن الإنسان يولد مزودا بقواعد
عملية خلقية لا تجيئه اكتسابا ، وهى ثابتة دأمة مطلقة من حيث
إنها عامة فى الناس لا يحددها زمان ولا مكان ، وواضح من هذا
أن منهج البحث عند هؤلاء الحدسيين استنباطى deductive
وليس استقرائى inductive .

وكذلك كان موقفهم من المستوى الخلقى ، إنه فى رأيهم
مستقل عن كل ما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة ،
إن الأفكار الخلقية تصدق فى كل زمان ومكان يصرف النظر
عما ينجم عنها من لذة أو ألم .

وعلى عكس هؤلاء كان موقف النفعيين من هاتين المشكلتين ،
إن المثل العليا يمكن تتبعها والارتداد بها إلى التجربة مصدراً لها ،

W. R. Sorley Recent Tendencies in Ethics, p. I ff. (١)

ويقصدون بالتجربة الإدراكات الحسية ووجدانات اللمسة والألم التي تصحب هذه الإدراكات أو تعقبها ، ومن هنا ذهبوا إلى القول بأن حقائق الشعور الخلقى — من خير وشر وواجب وتبعة وتأنيب ضمير ونحو ذلك — سردها آخر الأمر إلى التجربة ، فرفضوا بهذا رأى الحدسيين فى القواعد الخلقية التي اعتبروها فطرية يولد الإنسان مزوداً بها ولا تبيته اكتساباً ؛ وواضح من هذا أن منهج البحث الخلقى عندهم تجريبي ولا يمكن أن يكون استنباطياً .

وكذلك كان موقفهم من المقياس أو المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، إن الأحكام الخلقية مرهونة بما يترتب على الأفعال الإنسانية من نتائج وآثار ، فهي خير بمقدار ما تحقق من لذة ، وشر بمقدار ما تجلب من ألم ، ومن هنا وضح الفارق بين الحدسيين والنفعيين فى تصور الأخلاقية فى اتصالها بالبواعث والمقاصد — فيما يقول الحدسيون — أو ارتباطها بالنتائج والآثار — فيما ذهب النفعيون — وهو فارق ملحوظ بين اتجاه الحدسيين والعقليين من ناحية ، والتجريبيين والعاثيين من الأخلاقيين من ناحية أخرى^(١) .

(١) فارن : توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق ص ٤٠ وما بعدها .

ولكن كيف تلتقى النفعيون الاسم التقليدى لمذهبهم
 "Utilitarianism" .. ؟

تسمية المذهب النفعى :

قلنا إن اللذة قد تحولت على يد أبيقور وخلفائه إلى منفعة ،
 ونضيف إلى هذا أن « مل » فيما يظهر كان صاحب الفضل في
 إشاعة الاسم التقليدى لهذا المذهب ، إذ قيل إنه عثر على اللفظ
 في روايات « جولت » — حوليات الأبرشية — كما يصرح بذلك
 في « سيرة حياته » Autobiography ولم يكن أول من استخدمه
 بهذا المعنى كما زعم ، فقد استخدمه « بنتام » عام ١٧٨١ وأكد
 بعد أنه الاسم الوحيد الذى يلائم مذهبهم ، وأشار هالفي M. Halvéy
 في كتابه عن « تطور النظرية النفعية » إلى وجود هذا اللفظ في بحث
 وضعه « أوستنس » J. Austens ونشره عام ١٨١١ عن الحس
 والحساسية ، ولكن « مل » قد استخدم اللفظ للدلالة على جمعية
 صغيرة ألفها في شتاء عام ١٨٢٢ / ٢٣ ، ومن هنا اعتقد خطأ أنه
 أول من استخدم اللفظ بمعناه المألوف ^(١) .

(١) ibid, p. 3-4 note وقارن :

Mill's Utilitarianism ص ٦ هـ من طبعة (١٩٣٨) Everyman's

سمى المذهب بهذا الاسم لأنه ينشد النافع ، ولما كانت
اللذة ليست أنفع الغايات ، أغفل الاسم في الدراسات العلمية
الحديثة ، ولكنه بقي للدلالة على اسم المدرسة التي تدين بالنفعية ،
أما الاسم الجديد فقد أشرنا إليه في تصنيف مذاهب اللذة عند
« سيدجويك » Sidgwick — ونعني مذهب اللذة العامة^(١) .

هذه لمحة إلى بعض معالم النفعية حاولنا بها أن نضيء
بعض ما غمض من مجالاتها ، تمهيداً للحديث عن النفعية منذ
نبئت لذّة فردية تقوم على الأنانية الخالصة ، حتى تمثلت في
صورة دعوة للمنفعة العامة أو لسعادة المجموع .

الفصل الثاني

مذهب اللذة الأتاني

- تمهيد في نشأة المذهب — (١) مذهب الفوريناثية —
تعقيب — (٢) مذهب الأبيقورية — تعقيب —
(٣) مذهب توماس هوبز — تعقيب

تمهيد في نشأة المذهب :

نبئت المنفعة في صورة لذة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة ،
وتمثلت عند طائفة من الحسين الذين أخلصوا لمنطق نزعتهم
الحسية نظريا وعمليا ، وكانوا أجراً من استعجاب لنداء الشهوة
واستسلم لوحى اللحظة التي يعيش فيها ، من غير اكتراث بإملاء
عقل أو صوت ضمير ، وجعلوا من هذا مذهباً فلسفياً ارتدوا به إلى
رجل عاشر بفكره وسلوكه مثلاً أعلى يسترشد به طلاب المبادئ
والمثل !

أغفل « سقراط » + ٣٩٩ ق . م الكتابة وعاش معلماً
قائماً مذهباً عند طائفتين من أتباعه إلى حركتين متضادتين :
اقتن الكلبية cynics بما بدا في خلقه من ضبط للنفس وتمسك

بالحق وتشبث بالبساطة فقصروا اهتمامهم على الدعوة للفضيلة بعد أن تمثلوها في حياة الزهد والحرمان ؛ وافتنى القورينائية Cyrenaics بأحاديث أستاذهم عن السعادة التي اعتبرها الباعث على مزاوله الفضيلة ، وسرعان ما تحولت هذه السعادة في نظرهم إلى إقبال على اللذات الحسية العاجلة ، ومحاربة حياة الزهد والحرمان !

وشبه بهذا يمكن أن يقال في المصير الذي آل إليه مذهب أرسطو + ٣٢٢ ق . م انتهى عند طائفتين من أتباعه إلى حركتين متضادتين شبيهتين بالحركتين السالفتين ، تخير « الرواقية » Stoics من مذهبه « الطبيعة الناطقة » وأعجبتهم إشادته بدور العقل في حياة الناس ، فآخذوا العقل في مذهبه الأخلاقي مرشدهم الأمين ، ومجدوا من إملأه حتى يخدموا بها نار الأهواء والشهوات ، فخاربوا اللذات وطالبوا بالزهد والحرمان ، وجعلوا شعارهم : عِشْ على وفاق الطبيعة — أى العقل ، واهتم الأبيقورية Epicureans بدور اللذة ومكان السعادة من مذهبه ، إن اللذة في ذاتها ليست شراً ، وإن كان الإسراف في طلبها مضرة ، إنها ترشد الإنسان إلى أفعاله الخيرة وتقترن بها ؛ أما السعادة فإنها غاية الحياة القصوى ، يبلغها الفيلسوف عن طريق الاستغراق في التأمل العقلي ، إنها تسير أشرف فضيلة تميز

الإنسان من سائر الكائنات ، وهى فضيلة النظر العقلى ...
وسرعان ما تحول هذا الجانب من مذهبه إلى مذهب فى الذة
عند الأبيقورية .

يعنينا من هذه الحركات الأربع مذهبا التورينائية
والأبيقورية ، فهما نبتت الذة الفردية التى تقوم على الأثرة
الخالصة ، بدت عند الطائفة الأولى حسية عاجلة ، واتسعت عند
الطائفة الثانية حتى شملت الحسية والروحية معا ، ثم تطورت فى
مطلع العصر الحديث إلى مذهب فى الأثرة النفعية على يد توماس
هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes ومن ذهب مذهبه ، وفى هؤلاء
جميعا يتمثل مذهب الذة الأنانى أصدق تمثيل ، فلنعرض
مذاهبهم فى هذا الصدد موجزين :

١ — مذهب القورينائية

اتصل « أرسطوبوس » + ٣٦٦ ق . م Aristippus منشئ
 القورينائية بالسوفسطائية قبل أن يتلمذ على سقراط ، ومن هنا
 كان تأثره بنظريتهم في الأخلاق والدين معاً ؛ اللذة عنده هي
 الخير الأقصى ، وهي غاية الحياة الإنسانية ومقياس القيم ومقياس
 الأحكام الخلقية ؛ وقد كان ^(١) « بروتاغوراس » + ٤١٠
 ق . م السوفسطائي يقول في مذهبه النسبي إننا لا نستطيع أن
 نعرف من الأشياء الخارجية أكثر من آثارها في نفوسنا ،
 والإدراك نسبي لأنه يقتضي نسبة بين عقل مدرك وموضوع
 مدرك (أى بين عاقل ومعقول) فتابعه في هذا « أرسطوبوس »
 وتأدى به هذا إلى إقامة الأخلاقية على وجدان الشعور والألم ،
 والحركة اللطيفة التي نسميها باللذة هي الخير الوحيد ، والحركة
 العنيفة التي نسميها بالألم هي الشر الوحيد ، واللذات تتفق كيفاً
 ولكنها تختلف درجةً وديمومةً ؛ وقد اتفق القورينائية مع سائر
 المدارس السقراطية --- من كلبية ومينغارية وأفلاطونية — في

(١) H. Sidgwick, Outline of Hist. of Ethics (1939) p. 32-3

« وفي ترجمتنا العربية : المجل في تاريخ علم الأخلاق » ص ١٠٦ — ١٠٨

الاعتقاد بأن الحكمة أو المعرفة هي خير ما يملك الإنسان ، وأفضل صنوف هذه الحكمة معرفة الخير ، وعند هذا انتهى الاتفاق بينها ، فتشعبت بعده إلى اتجاهات قد يصاد بعضها بعضاً ، فرأى « أرسطوس » مع غيره من أنصاف السقراطيين^(١) ألا حاجة بنا إلى البحث النظري لاكتشاف الخير ومعرفة الفضيلة ، فالأخلاقية تقوم على وجدان اللذة والألم ، وكل ما ينطوي عليه سلوكنا من جمالٍ سرّد الإعجاب به إلى أنه « نافع » أو مؤدّر إلى خير ، ومن هنا انتهى إلى القول بأن الخير لا يمكن أن يكون إلا لذة تنشدها جميع الكائنات الحساسة مساقّة بدوافعها الطبيعية ، بينما تنفر هذه الكائنات من ضدها — وهو الألم .

واعتبر القورينائية الحياة مجموعة آفات ، لكل آن منها لذته ، وهذه اللذة الحسية للوقت صوت الطبيعة فن الضلال أن نتردد في الاستجابة له ! وليست القيود التي تمنع الإنسان من التمتع باللذة إلا من وضع العرف ، ومن هنا وجب تحطيم هذه القيود المصطنعة ومزاولة الذات من غير عائق ، بشرط ألا تتعلق بها أو تفكر في مستقبلها ، لأن هذا كفيل بأن يثير في النفس قلقاً ، إن إلحاح الشهوة لا سبيل إلى الخلاص منه إلا

(١) Semi - Socratics هم الكلية والقورينائية واليغارية — أما

أنلاطون فهو السقراطي الكبير .

ياشباعها ، أو بالتخلص من الحياة إن عز ذلك !
 وآلت للدرسة بعده إلى ابنته « أريتيه » Arété ثم إلى
 ابنها « أرسيتوس الصغير » وواصلت اعتناقها للذة الحسية وإسرافها
 في الإلحاد ، واعتُبر أهلها — كما اعتبرا للذيون عامة — أحرار
 ففكر ، وكان لم فضل في تحطيم بقايا العقيدة الوثنية بين المستنيرين ،
 وفي حديث « تيودورس » وإيوهميروس Euhemerus عن
 الآلهة في مطلع القرن الرابع ما يشهد بهذا الإلحاد .

والرواية التي وصلتنا عن « أرسيتوس » تتمله لنا وقد حقق
 في حياته مثله الأعلى على أكل وجهه ! ولا يزال التاريخ يحفظ
 سيرته مع صديقته المستهتر « لايس » Laïs التي كان يرمز بها
 إلى الشهوة ، اتهمه خصومه بأنه يحول بمذهبه الإنسان حيوانا
 ينساق مع فطرته وشهوته من غير ضابط ، فقال : إني أملك
 « لايس » وليست « لايس » هي التي تملكني ، أي أنه ليس
 عبد شهواته ، إنه يسيطر عليها وإن استجاب لها مختارا ؛ إن
 اللذة أداة للاستمتاع ، فإذا صنعت وجب اغتنامها ، وإن راحت
 فلا ندم ولا أسف على ما فات .

حقيقة إن القورينائية قد استفرقتهم لذات الحس العاجلة ،
 ولكن نظرية في الرجل الحكيم عند بعضهم قد أنقذتهم من
 وهدة الحسية البهيمية القذرة ، فالحكيم عند جمهورهم هو الذي

يمتاز بالتبصر والعقل وُبعد النظر ، والاستغراق في طلب اللذة .
 قد يفضى إلى الألم والخسران ، وهو ما ينبئني أن يتفاداه الحكيم ،
 إذن فالحكيم هو الذى يظل سيد نفسه فيضبط رغباته وقد يرجي*
 الملح منها متى حقق له هذا لذة أكبر أو ألما أقل^(١) وعلى هذا
 — فيما يبدو — كان أرسطوس مع « لايس » !

ومن هنا نلاحظ أنهم — مع استغراقهم في لذات الحس —
 قد سلموا بوجود لذات عقلية تبدو في الصداقة والمحبة العائلية
 وغبطة الإنسان برفاهية وطنه ... وانتهى هذا إلى أن يقول
 « أنيسريس » Anniceris إن الحكيم من ضحى بنفسه في سبيل
 أصدقائه أو أفراد أسرته ! هذا قبس من نور في دنيا من الظلام ...
 وستبدو هذه الومضة أظهر في مذهب « أبيقور » .

إن الفلسفة في نظر الإغريق هي فن الحياة الخيرة ، وهي
 العلم الذى يعرض لدراسة هذه الحياة ، ومن هنا كان المنتظر أن
 يعترفوا عن فلسفة اللذة ، فشر المتأخرون من القورينائيين بأنهم
 مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية ، فعرف « تيودوروس »
 الخير بأنه البهجة التى تتوقف على مزاولة الحكمة باعتبارها

W.T. Stace, Critical Hist. of Philos. (1950), p. 162 (١)

متميزة عن مجرد اللذة^(١)، وصرح « هجسياس » Hegesias متشائماً بأن السعادة متعذرة المثال، وأن التجربة تشهد بأن آلام الحياة أقوى من لذاتها، وأن السعادة يتمذر بتحققها، ومن ثم كانت غاية الحياة غير ممكنة التحقيق، بل إن الموت أفضل من الحياة، لأنه يحقق نوعاً ممكناً من السعادة على أقل تقدير، هي سعادة سلبية قوامها الهرب من الشعور بالألم... بهذا تحول طلب اللذة إلى عزوف عن اللذة، ومن ضاق بالحياة كان عليه أن يتخلص من آلامها بالانتحار! فسمى من أجل هذا: « الناصح بالموت » واستجاب له الكثيرون حتى خشي الملك بطليموس الأول استفحال دعوته للانتحار فأمر بقتله وإغلاق مدرسته^(٢)!

تعقيب

حسبنا في التعقيب على هذا أن نشير موجزين إلى أن مذهبه أقرب في جوهره إلى اتجاه السوفسطائية منه إلى مذهب سقراط، إن سقراط لم يؤصِّ بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم عنها

(٢) H. Sidguick, ibid, p. 84-5 وفي لسختنا العربية د س ١٧١

من ميزات ، إن الفضيلة هي الطريق الوحيد الذي يسلم إلى السعادة ، ولكن السعادة بدورها هي الباعث على التزام الفضيلة ، وليس معنى هذا أنه لم يعترف بأن واجب الإنسان أن يؤدي الخير لفاته لا لما يترتب عليه من مقام .

إن الحياة قيمتها مرهونة بفايتها ، وإذا كان الإنسان يشارك سائر الكائنات في خصائص و يتميز عنها في أخرى ، وجب أن تكون غايته ملائمة للجانب الذي يميز طبيعته وبه يكون إنسانا ، من هنا ننتهي إلى رفض إشباع اللذة الحسية أو إرضاء الشهوة البهيمية غايةً عليا ينشدها الإنسان ، أما التخلص من الحياة فمعجزٌ ويأس لا يليق بإنسان سليم ؛ إن الحياة شرط الفضيلة ، وهل تستقيم الفضيلة بغير إنسان حي ؟ إذن فالمثالية الأخلاقية تستبعد التساؤم وتتقضى الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة ؛ حيث تنعدم الحياة لا توجد الفضيلة .

على أن نظرة القورينائية إلى الحكيم قد ردت للمذهب بعض قيمته ، وإن خرجت به عن حدود منطقته ، ولكن المذهب سيجد في الأبيقورية ما يبرئه من بعض مأخذه :

٢ - مذهب الأبيقورية

انصرفت الفلسفة بعد ممات أرسطو عن التأمل في الوجود لذاته إلى التفكير في حياة الإنسان ، وترتب على هذه الذاتية Subjectivism أن قنع التفكير الفلسفي بالبحث في الأخلاق وما تقتضيه من اعتبارات ، ومن لم يستطع أن ينسى نفسه ويُفنى في الوجود ذاته ، لا يقوى على إبداع تفكير خالد يتحدى الزمن ، من هنا كانت المدارس التي أعقبت أرسطو إذا عرضت للميتافيزيقا والمنطق والطبيعة لم تدرسها لذاتها ، بل لأنها تمهد للأخلاق !

ويعتينا من مثلى هذا الاتجاه في ذلك العصر « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م لأنه يمثل اللذة الفردية التي تمنينا في هذا البحث ، اتفق أبيقور مع « أرسطوس » في أن اللذة هي الخير الأسمى ، وأن الألم هو الشر الأفعى ، ولكن أبيقور عدل مدلول اللذة وجعله أرحب مما كان عند القورينائية ، فشم على يده لذات الحس ولذات العقل والروح جميعا ، وتمشيا مع مذهبه للمادى في تفسير الوجود أقر اللذة الحسية ومكن لها ، وصرح بأن الإنسان كالحيوان من حيث إنه ينشد اللذة منساقا بفطرته

دون تدخل من عقله أو ثقافته ، وما يستطيع العقل أن يتصور خيراً إلا وكان مقترناً على الدوام بعنصر حسي ، فالإنسان يلتمس اللذة بطبيعته ، ويسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها ، وكل لذة خير ما لم تقترن بالألم فتصبح من أجل ذلك شراً ، أو وسيلة سيئة للسعادة ، وإذا نجحت عن الألم لذة وجب طلبه ، وبهذا استحال « مذهب اللذة » إلى « مذهب في المنفعة » ، يرى المثل الأعلى في طلب أكبر قسط من اللذات والمنافع يبقى مدى الحياة .

وهكذا أصبح الإنسان لا يرفض لذة إلا من أجل نتائجها الآلمية ، ولا يختار ألماً إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم ، وأكد « أبيقور » أنه لا يقصد باللذة إلا ما يقصده الرجل البسيط السوي حين يتحدث عن متعه الحسية ، لأن استبعاد نداء الشهوة من فكرة اللذة يسلبها مغزاها ، ولكنه يرى أن الحكيم هو الذي يعمل على ضبط نزعاته ، ويعرف ما يستحق الإشباع منها وما يستحق القمع ، وإذا كان الجسم يتعرض للألم ولا يستطيع أن يتفاداه فإن العقل يستطيع أن يحتف من حدة الألم الجسماني بما يهيئه للإنسان من قدرة على تذكر اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة ؛ من هنا نشأت التفرقة بين كيف اللذات عند أبيقور ، ووضح الخلاف بين مذهبه من ناحية والمذهب الحسي

الدارج كما يبدو عند القورينائية من ناحية أخرى ، ذلك أن مذهب أبيقور يمتاز بالاعتراف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضي والتوقع السابق للمستقبل ، ومن هنا رأينا الحكيم الأبيقورى ينشد نوعاً من السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة ، ولا يقنع بلذة الحس الراهنة .

وإذن فأسمى الذات عنده ما كان عقلياً ، هذه النظرة تتصل برأى أفلاطون في جمهوريته حين حقر من لذة الحس ، إلا أن أفلاطون قد رأى أن مجرد التخلص من الألم الناشئ عن الحاجة يأخذ الحسيون خطأً على أنه لذة ، ومردّ هذا الخطأ عنده إلى إدراك خاطيء illusion يتولد عن التباين القائم بين الحالتين ، أما أبيقور فيرى أن إشباع الحاجة يحدد الوجدان اللاذ المادى بالحياة التى لا يهيجها ألم ولا يثيرها قلق ، وإذا كان أرسطوبوس والقورينائية من ورائه قد التمسوا اللذة الحاضرة وأشفقوا من التقيد بالمستقبل فطالبوا بالتحرر من عبوديته ، فإن أبيقور يصرح بأن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ، وأن حرية الإنسان لا تقوم إلا فى التماس غاية تكون هدفاً للحياة كلها حرص أبيقور فى كل هذا على تحصيل اللذة ، والذات عنده إيجابية تتمثل فى متع الحس ، وسلبية تتمثل فى الذات الباطنية التى تبسو فى الخلو من الانفعال ، هذه هى الطمأنينة السلبية

أو الأتراكسيا Ataraxia المعروفة عند الأبيقورية ، أو الأباتيا Apathia التي يشاركون فيها الرواقية ، وهي التوازن الباطني وهذوء العقل والتحرر من الانفعال الذي ينشأ عن التأمل في غايات الحياة لذاته ، وهذه اللذات السلبية أعظم ديمومة ، ومن ثم كانت أسمى مكانا ، وإن كان للذات الحسية مكانها الأول عند الأبيقورية على ما أشرنا من قبل .

ومهمة الفلسفة أن تزود صاحبها بطمأنينة النفس وهذوء العقل وتحرره من المخاوف ، فإن أعظم ما ينتاب الإنسان من وجوه القلق الذي ينشأ عن توقعه للمستقبل مرجعه إلى خوفه من الموت وخشيته من غضب الآلهة ، ومصادر هذا الخوف لا يمكن تفاديها إلا بدراسة الكون ومكان الإنسان منه ، أى بلم الطبيعيات وبه يتحرر الناس من شر الخرافات وشقاء الأوهام . وقد وجد أبيقور الخلاص في مذهب الجوهر الفرد Atomism عند ديموقريطس « + ٣٦١ ق . م وهو الذى يفسر الكون بطريقة آلية خالصة ، ومن ثم تكون الآلهة عديمة الجدوى ! مع أن أبيقور يسلّم بوجودها وظهور أطيافها في أحلام اليقظة والنام على السواء ، ولكنه لا يرى مبرراً للخوف من غضبها وانتقامها لأنها مقدسة خالدة ، وما يجوز لمثلها أن يهيجها الغضب

أو يمسها الرضا أو يسبب لغيره ألماً ؛ فإذا زال الخوف من شيء يعقب الموت ، بقي الخوف من الموت نفسه . ومرد هذا عند أبيقور إلى خطأ في التفكير ، فنحن نخاف ملاقات الموت مع أن هذا التلاقي لن يكون أبداً ، عند ما نكون أحياء يكون الموت بعيداً عنا ، فإذا أقبل الموت انعدم وجودنا .

وتمشياً مع هذا المنطق أوجب أبيقور أن يتجنب الإنسان كل ما يؤدي إلى القلق أو الانفعال حرصاً على طمأنينة نفسه ، ومن ثم لا يهتم بالحب والزواج ، ولا يساهم في الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا في ظروف استثنائية ، وليس في هذه الدعوة من بدع طالما كان أبيقور ينشد — على ما عرفنا — لذته الفردية ، أى منفعته الشخصية .

بل إن مسيرة المنطق النفي تأدت به إلى تشويه الفضائل التقليدية باسم المنفعة الذاتية ، فالحرص على العفة والاقتصاد في التمتع بالذات الطبيعية مرجعه إلى الخوف مما يترتب على الإسراف في التمتع من قلق وألم ، وبالعفة ينظم الحكيم الأبيقورى شهواته فلا تطغى اللذات الدنيا على العليا ، والعدالة — كغيرها من الفضائل — ليست خيراً في ذاتها ، إنها مجرد تعاقد لاتقاء الأذى المتبادل ، فإذا لم يوجد هذا التعاقد أو كان في وجوده مضرّةً جاز

للإنسان الخروج على مبدأ العدالة أو عصيان القانون وهو آمن من عذاب ضميره ، إذ لماذا يطالب الحكيم بتنفيذ هذا التعاقد متى سنحت له فرصة الجور والعدوان وكان هذا في مصلحته ؟^١ والصدقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ، وإن كان الحكيم قد يضحي بحياته في ظرفٍ ما من أجل صديق ، ومع ذلك فالصدقة كغيرها من الفضائل ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة نافعة للسعادة ، ولكن المثل الأعلى عند الأبيقورية — والرواقية — قد اكتمل في أخوة الحكماء ، وبدا وانحما في انسحاب الأبيقورية من الصراع السياسى والنزاع الخطابى ، والانصراف إلى الحياة البسيطة الهادئة محاكاةً للكلمة في راحتها الأبدية بعيداً عن تلاقي الجواهر الفردة اتفاقاً — أى هذا الذى نسميه ديناً الحاضرة .

ولكن الأبيقورية قد انحدرت في أواخر حياتها إلى ما كانت عليه القورينائية ، ومن هنا اشتهر أبيقور خطأً بالاستهتار ، وأتباعه أخلق باللاتهام^(١) .

(١) Cf. Sidgwick, *ibid.*, p. 85 ff. (في لسخنا العربية

ص ١٧٣ وما بعدها) ثم لارن : W. Wallace, *Epicureanism*, ch. VII : وكذلك Bertrand Russell, *Hist. of Western Philosophy* (1948), - p. 266—69

نلاحظ مما أسلفنا أن الأخلاق عند الأبيقورية قد تجمعت في تأويل فكرة اللذة ، وأن اللذة عندهم هي لذة الآن الذي هم فيه . — حسية أو عقلية — على نحو ما ذهبت التورينائية ، وأنهم آثروا لذات العقل والروح على لذات الحس ، لأن الحس لا يقوى على تذكر لذة مضت أو توقع لذة مقبلة ، وأن فكرتهم عن اللذة سلبية وليست إيجابية ، هدفهم أن يحققوا للإنسان حالة الطمأنينة التي تقوم على الخلو من الألم وتغاضى القلق والمتاعب ، أما السعادة الإيجابية فليست في مقدور البشر ، هذا إلى أن اللذة عندهم لا تكون في تعدد الرغبات وإرضائها أو تكثر الحاجات وإشباعها ، لأن التمدد يجعل إشباعها متعذراً ، إنه يعقد الحياة ولا يضيف إلى سعادتنا شيئاً ، فمن الحكمة أن نقلل رغباتنا وحاجتنا ما أمكننا ذلك ، إن الحكيم الذي يعيش على كسرة من الخبز وشربة من الماء يستطيع أن يحيا مع « زيوس » في غمرة من السعادة ، إن البساطة والبساطة والاعتدال والعفة خير ما يسلم إلى السعادة ، ثم إن المثال الأبيقورى وإن كان يتضمن إمكان التصرف بنبل وسمو ، إلا أنه في صميمه أنانى أثرى ؛ إنه يقوم على الفردية للمتطرفة ، ويتطلع إلى هذا النبل من خلال الذات ^(١) .

. Stace, W.T. ibid, p. 358 ff. (١)

تعقيب :

حسبنا في التعقيب على ما أسلفنا أن نقول إن للذهب الأبيقورى في اللذة الفردية حسى في أكثر مقوماته ، وفيه توافرت سواءت للذاهب الحسية في مجال الأخلاق بوجه خاص ، فقد التمس اللذة واعتبرها معيار القيم ، حوّلها إلى منفعة شخصية ذاتية وتفهّم الفضائل المعروفة في ضوءها ، أى في ضوء أنايته فأحالتها إلى رذائل ، وأنكر وجود خير في ذاته فيسّر له هذا أن يجعل الفضائل أداة لإشباع رغباته وتحقيق مصالحه ، وما لهذا وجدت الأخلاق .

ويتميز للذهب الأبيقورى بظاهرة شاركة فيها معاصروه من الرواقية والشكاك ، وهى أن الأخلاق عندهم جميعا سلبية وليست إيجابية ، أقصى أمانهم أن يحققوا للفرد نوعا من طمأنينة النفس وهدوء العقل وصفاء البال ، ويبدو هذا فيما أشرنا إليه من تركسيا وأيايا ، من أجل هذا آثروا أن يقطعوا صلتهم بالعالم ويتعدوا عن زحمة الدنيا وضجة مشاغلها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ذلك أدعى إلى تنادى الانفعال الذى يعكس صفو النفس ويقضى على سعادة الإنسان ، هذه النقطة أقرب ما تكون إلى أخلاق النساك والصوفية ، وليست أخلاق الرجل الذى يلتبس سعادته

في الكفاح ، ويجد لذته في تحقيق مثله العليا التي تتطلب جهاداً
مريراً وصبراً طويلاً ، وحقيقة أننا لا نميل إلى مذهب نيتشة
+ Nietzsche ١٩٠٠ في جملته ، ولا نرحب بدعوته التي صور
فيها مثله الأعلى قائماً في إرادة القوة Will to be mighty وقهر
المنافسين والسير على جثثهم في غير فرق ولا رحمة ...

لا نرحب بهذه الدعوة التي تردنا إلى ما يشبه حياة الغابة ،
ومع هذا فإننا نقدر دعوته إلى الاعتزاز بالقوة ، واحتقار الضعف
وحب المراحة وكراهية الكذب والنفاق والخداع وأنصاف
الحلول ونحو هذا بما لا غنى عنه في حياة « السوبرمان »
أو الإنسان الأعلى ، وإن كان الأصل في دعوته أنها تقوم على
الأنانية السافرة وتوكيد الذات ، والتعبير عن الفردية المتطرفة وهي
لا تتفق مع نزعتنا الأخلاقية^(١) ، بيد أن ضيقنا بالجانب السلبي
في الأخلاق الأبيقورية يكاد لا يقل عن نفورنا من قسوة الفردية
المسرفة في مذهب نيتشة .

هذا إلى أن اللذة الفردية تقضى على فكرة الواجب — على
النحو الذي أشرنا إليه في تعقيتنا على المذهب القورينائي .

(١) توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها من

حسبنا هذا عن مذهب الأبيقورية ، وللتابع حديثنا عن
 الالذة الفردية كما تبدو في مطلع العصر الحديث عند توماس هوبز
 فإن المنفعة الشخصية التي بدت نوانها في مذهب « أبيقور » قد
 نمت ومكنت لنفسها في مذهب هوبز ومن جرى مجراه ، ثم
 اتسع مدلولها ولكنه لبث مكينا عند بنتام ، وأخذت سعة المدلول
 تؤثر في ثباته عند « مل » و « سدجويك » فلنعرض آثار
 هذا التطور الذي أدرك فكرة المنفعة .

٣ - مذهب توماس هوبز

سار هوبز + ١٦٧٩ T. Hobbes في النزعة الحسية
 المادية إلى أقصى آماها ، فأنكر الروح ولواحقها ، ولم يعترف
 بوجود النفس مستقلة عن الجسم ، واعتبر إحساسات الإنسان
 وأخيلته مجرد « مظاهر » لحركات في أجزاء جسمه الداخلية ،
 ومردّ المواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، ومرجع هذين إلى
 الدورة الدموية ، فكل إحساس يحرك الدم يثير في الإنسان
 لذة ، فإن عاق دورة الدم أثار ألماً ، ومرجع تصرفات الإنسان
 إلى غريزة حب البقاء ، وجميع الدوافع الإنسانية ترى في نظره
 إلى حب الذات ، وأهم ما في نظريته في السيكولوجيا الأخلاقية
 أن شهوات كل إنسان ورغباته تنبجه بطبيعتها إلى حفظ حياته
 أو إلى هذا التمداد في حفظ الحياة تمادياً يشعر به وكأنه لذة ، وهذا
 يتضمن الحرب من الألم ، ولا يميز هوبز بين طلب اللذة الغريزية
 باعتباره حالة سيكولوجية واقعية ، وبين طلب اللذة للقصور
 باعتباره تعبيراً عما ينبغي أن يكون ، ويرد الانفعالات التي يبدو
 أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ،
 فالشفقة عنده حزن لمصائب الآخرين مرده إلى أن الإنسان

يتصور أن المصيبة نفسها قد نزلت به ! والحرص على أداء الواجب مرجعه إلى الرغبة في الظفر بما يترتب على اتباع الواجب من منافع ، والإحجاب بالجمال لإحبابا قد يبدو أنه مجرد عن الهوى هو في الواقع شعور بلذة متوقعة ! ليست الغيرية Altruism في حقيقة أمرها إلا أنانية مقنعة ! والناس إذا لم يلتمسوا اللذة الراهنة رغبوا في اكتساب القوة أداة لإدراك اللذة المقبلة ، فيستشعرون بهجة مردها إلى مزاولة القوة التي تدفعهم إلى ما نسميه فعلا خيرا ، ويميل الناس الاجتماعية ترجع إلى الرغبة في تحقيق منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، أو ترد إلى الرغبة في اكتساب الشهرة أو المجد ؛ والإنسان ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، ولكنه بفطرته محتاج إلى التعاون المتبادل ؛ والخوف المتبادل بين الناس ينتهي إلى الرغبة الطبيعية في الاشتراك في التحالفات السياسية وقبول الالتزامات التي تستلزمها ، ونفور الإنسان الطبيعي من الاجتماع بغيره من الناس تشهد به تصرفاته ودلائها على رأيه في أقرانه من الناس ، فهو فيما يقول هوبز « إذا همّ برحلة سلّح نفسه ، وإذا أسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى إذا استقر في بيته أقل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن هناك قوانين وحراسا على الأمن مزودين بالسلاح ليأروا من كل

أذى يمسّه ١٠٠٠ « الإنسان ذئب حيال أخيه الإنسان ، إذا تهيأت له القوة اعتدى على من دونه واستحوذ على غير ما يملك ، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة لبلوغ مآربه ، كان هذا حاله حين كان همجيا ولم يزل هذا حاله متمدينا ، إن المدنية لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بسقار من الأدب ، وأحلت النعمة أو القصاص في ظل القانون مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظظة ١٠٠٠

إذن فما الذى ينبغى أن يفعله هذا الإنسان حتى يأمن على نفسه ويعلمئن إلى مصالحه ؟ إنه أنانى بفطرته نافر من الناس بطبعه ، ولكنه يعيش معهم جنبا إلى جنب ، والأفعال الإرادية عند الناس تهدف إلى حفظ حياتهم وتحقيق لذاتهم ، فليكن هذا هو غاية الإنسان التى ينبغى أن يحققها سلوكه ؛ إن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يملكها عقله ، حسبُ العقل أن يرشده إلى الأساليب التى تمدد لتحقيق غاياته فى حفظ بقائه وتحقيق لذاته — وإلى هذا ذهب القورينائية والأبيقورية من قبل — وبهذا العقل نفسه يلتمس الإنسان الأمان من أجل مصلحته الذاتية ، ومن هنا وجب أن نلتمس السلام فإن عز السبيل وجب تحقيقه عن طريق القتال ، إنه تعاقدٌ بين الناس غايته تحقيق

مصالحهم الشخصية ، وللتوصل إلى ذلك قد يتغلى الإنسان عن بعض حقوقه الطبيعية أو يتنازل عن منفعة عاجلة في سبيل منفعة آجلة تكبرها ، ويضطر إلى أن يكون صادقا أميناً متسامحاً عادلاً باراً لعهوده ، ينأى بنفسه عن سب الآخرين وتحقيرهم أو الزهو والغطرسة عليهم ... وغير هذا مما يتلخص في هذه القاعدة : لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به .

ولكن هو بـز لا يدعو إلى طاعة القواعد الأخلاقية لذاتها ، بل لما يترتب على طاعتها من منافع ذاتية ، بل إنه يرى أن اتباع الإنسان لقواعد الأخلاق مرهون بمراعاة كافة الناس لها ، إذ ليس من العقل في شيء أن أسبق إلى أداء نصيبي في عقد متى ساورني شك معقول في أن الطرف الثاني لن يقوم بعد ذلك بتعهداته ! ولا يمكن للإنسان أن يقتصر بغير ذلك إلا متى كان في مجتمع يوقع العقاب بكل من لا يقوم بتعهداته في العقد ، ولا يكون هذا إلا بقيام « سلطة عامة » لها من القوة والسيطرة ما يُلزم الأفراد باتباع قواعد الأخلاق التي تكفل المصلحة المشتركة بينهم ، فإن مما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها في حفظ الذات :

أن يكون الإنسان ساذجاً فيقوم وحده دون غيره باتباع

القواعد الأخلاقية لصالح الآخرين ، وبذلك « يحمل نفسه فريسة لغيره » .

أو أن يكون متعنتاً بحيث يرفض اتباع هذه القواعد مع اطمئنانه التام إلى أن الآخرين سيتبعونها ، وهو بهذا لا يلتمس السلام ولكنه ينشد القتال .

وقد عاش الناس قبل قيام الحكومات في حالة من الممجيّة لا مكان فيها لحق أو باطل ، لعدالة أو ظلم ، وهي حالة حرب يتحفز فيها كل فرد للعدوان على جاره ، إنها حالة خلو من القواعد الأخلاقية تتمثل فيها التماسه والشقاء ، ومن أجل هذا كان أول واجب يمليه حب الذات القائم على العقل أن يخرج الإنسان منها إلى حالة السلم الذي يتهيا في ظل دولة منظمة ، وهذه الدولة إما أن تنشأ عن تعاقد بين المواطنين على طاعة حاكم مطلق أو مجلس يقوم متحداً بشئون الحكم ، وإما أن تنشأ بالاغتصاب عن طريق القوة التي تمكّن الظافر من إخضاع المغلوبين لأمره ، وفي كلتا الحالين يجب أن تكون سلطة الحاكم مطلقة لا تتحمل نزاعاً ، إنه مسئول أمام الله وحده عن أداء واجبه في تحقيق الخير لرعاياه ، وأوامره هي مقياس الصواب والخطأ ومستوى الخير والشر ، إنه يمثل الهيئات التشريعية والقضائية والتنفيذية والدينية

معاً ، بهذا يصون أمن البلاد ويقيها شر الفتن الدينية والحروب الأهلية ، وبهذا هاجم « هوبز » حرية الاعتقاد الديني والمجالس النيابية في سبيل الأمن الذي يحقق مصلحة مشتركة يفيد من ورائها كل الأفراد ، ومن أجل هذه الغاية رحب باستبداد الحاكم ورأى أن وضع أوامره موضع الجدل أول خطوة مؤدية إلى الفوضى ، وهو خطر يفوق كل ما في التشريع والإدارة من نقائص ؛ وصرح هوبز بأن نداء الضمير الفردي مدعاة لهذه الفوضى ، ومن هنا ارتد الإلزام الأخلاقى في مذهبه إلى سلطة خارج الذات ، هى السلطة السياسية .

من هذا نرى أن مذهب هوبز يقوم نظرياً على مبدأ الأثرة ، وخلاصته أن من الطبيعى ومن ثم يكون من المعقول ألا يقصد سلوك الإنسان إلا لحفظ حياته وتحقيق لذاته ، بينما تقوم الأخلاق الاجتماعية على القوانين والنظم التى تضعها السلطة السياسية ، وبهذا يؤكد المذهب نسبة الخير والشر بمعنيين ، هما من ناحية غرض الرغبة والنفور عند الفرد على التعاقب ، أى أنهما يتغيران بتغير الأفراد ويختلفان باختلاف ظروفهم ؛ ثم إن الحاكم السياسى — من ناحية أخرى — هو الذى يقرر الخير والشر لمواطنيه .

وقد أثار هذا الوجه من المذهب معاصري هوبز وخلفائه على
السواء ، فاتفق هؤلاء جميعاً على أن يفسروا الأخلاقية تفسيراً مضاداً ؛
يهدمون به مذهبه ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .
وهكذا بدا الإنسان في مذهب هوبز همجياً شريراً غير
مدنى بالطبع ، أناثياً يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، نفوراً من
الاجتماع بغيره من الناس ، ولكن مصلحته اقتضت أن يتنازل
عن جزء من حريته لتحقيق مصالح أخرى يحققها اجتماعه بغيره
من البشر ، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام .
ومن هنا كان العقد الاجتماعى عنده ، قوامه الأثرة التى تقر
التضحية بخير عاجل فى سبيل خير آجل يكبره ، ولا سبيل إلى
احترام هذا التعاقد إلا عن طريق حاكم مستبد مطلق تجتمع فى
يده كل السلطات ، ويخضع لأوامره جميع المواطنين^(١) ، فحسبنا
هذا بياناً لمذهب هوبز ، ولنعقب عليه بكلمة خاطفة عسى أن
يضح مدى الحق أو الباطل فى مذهبه .

نقيب :

كان هوبز مؤدياً للأمير الذى تولى عرش إنجلترا باسم شارل
الثانى عام ١٦٦٠ ، وكانت إنجلترا فى ثورة على حق الملك المقدس

١. Sidgwick, ibid., p. 163 ff. (١)

في خلافة الله على أرضه ، ودكت الثورة عرش الملكية وأنشأت على أنقاضها جمهورية يتزعمها « كرمول » وفي سورة المطالبة بالحرية والديمقراطية وضع هوبز فلسفته السياسية التي ضمنها مذهبه الأخلاق ، كانت في جملتها رداً على الاضطراب السياسي الاجتماعي الذي تعانيه بلاده ، فصور الدولة تنيناً عظيماً^(١) تتلاشى معه إرادة الأفراد وتمحى ضمائرهم . إنه لا يعترف بدعوى القائلين بأن الملكية أمانة إلهية ترتفع فوق كل جدل ، ولكنه يراها ضرورة اجتماعية لا مفر منها لكل مجتمع يطمح في الأمن والاستقرار ؛ من أجل هذا يقيمها على الاستبداد ويضع في يد صاحبها من القوة والسيطرة ما يمكنه من إشاعة الأمن وتحقيق الخير لمواطنيه ، وبهذا يأمن المجتمع همجية أفرادهم ونفورهم الطبيعي بعضهم من بعض ، ويتقى شرهم الذي تدفعهم إليه فطرة طبيعتهم . . . ومعنى هذا كله أن هوبز قد فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه الأخلاق ، فكان مذهبه في اللذة الفردية صدى حالة عارضة مرت بوطنه . وإذا كان « سدجويك » يرى في هذا المذهب « أصالة وقوة واتساقاً واضحاً » فإننا نرى قيمته تاريخية أكثر منها قيمة علمية ! وقد كانت حالة بلاده عرضاً طارئاً لم يلبث أن زال ، وكان كذلك

(١) عنوان أشهر كتبه : Leviathan (1650) أى التنين .

مذهبه الذى إذا اعتبرت شيعته بسد هوبز إن أقوى فضل لهذا المذهب أنه كان مثاراً لنقد جيلين من المفكرين الذين أرادوا أن يقيموا الأخلاق على أسس فلسفية فجاءت مذاهبهم فى صورة ردود على مذهب هوبز ومغالطاته ، ولم يعيش مذهبه الدكتاتورى بعده ، بل من وطنه سارت الديمقراطية إلى سائر الدول الأوربية ، ولما كانت فكرته عن العقد الاجتماعى مرتبطة بمذهبه فى اللغة الفردية رأينا أن نقف عندها قليلاً :

حاول هوبز أن يوفق بين فكرته فى الحكم المطلق ونظريته فى العقد الاجتماعى ، ولم يجعلها استبدادية دينية أساسها حق إلهى مقدس ، ولا شعبية دنيوية على النحو الذى بدا عند روسو + ١٧٧٣ J.J. Rousseau فيما بعد ؛ إنهما يتفقان فى نظرية العقد الاجتماعى ويختلفان فيما عدا ذلك ، فالإنسان عند هوبز همجى أنانى شرير بطبعه ، ينفر بفطرته من الاجتماع بغيره من الناس ، والتعاقد إنما جاء من رغبة كل فرد فى أن يأمن على نفسه من شر أخيه ، أى لىكى يحتفظ بحياته ويحقق منافعه ، أما « روسو » فقد رأى أن الإنسان بطبيعته أليف ودود ، إنه خير بفطرته ، والتعاقد إنما جاء من رغبة الأفراد فى توحيد جهودهم للعمل لصالح الإنسانية ، وغاية هذا التعاقد التسوية بين الأفراد

في الحقوق والواجبات ، ومن هنا كانت ديمقراطية الحكومة وحق الناس في التمرد عليها إن أفسدت الحكم ولم تحقق الناية المرجوة من وجودها ، وقد سبقه جون لوك في القول بقيام الدولة على أساس من التعاقد الاجتماعى بين الأفراد لصون حياتهم وحماية أملاكهم ، والشعب ممثلاً في أغلييته هو صاحب الرأى في حكومته ؛ كما أن سبينوزا + ١٦٧٧ Spinoza قد كتب يؤيد الديمقراطية في نفس الوقت الذى أيد فيه هوبز الدكتاتورية المطلقة ، وجاء روسو بعد ذلك فأكمل الجهود المباركة التى بدأها سبينوزا ، وإن كان هذا قد وافق هوبز في أن الإنسان نفور بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس .

إن الإنسان شرير بطبعه وليس خيراً على نحو ما ظن روسو ، ولكنه تآزر مع غيره من الأفراد بغية التعاون لدفع الخطر ... إلى آخر ما يراه « سبينوزا » في هذا الصدد .

وهكذا نرى حين نضع « هوبز » في مكانه بين أصحاب الفكر السياسى من معاصريه وخلفائه أنه استمد نظريته السياسية — التى ضمنها مذهب الأخلاقى — من أحوال بلاده وصداها في نفسه ، ومن هنا كانت قيمة مذهب الأخلاقى تاريخية وليست علمية ، وتداعت وفقاً لذلك فكرته عن اللذة التى تستند

إلى الأنانية الخالصة ، واختفى أنصار مذهبه أو كادوا^(١).

ويشهد بقيمته التاريخية انشغال مفكرى الأخلاق إبان جيلين بالرد على وجهات النظر التي تضمنها مذهبه ، حتى قيل بحق إنه كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة ؛ على أساس مذهب هوبز قام المذهب العقلى الحدسى عند معاصريه من أفلاطوني كامبردج ، ضاقوا برهن الأخلاقية بإرادة الحاكم فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو إلهية ، وألحوا فى إقرار اليقين الأخلاقى الصادر عن الحدس ، وساءم مكان الأنانية من مذهب هوبز ، فردّوا الأعلاقية إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة فى مجال الأخلاق .

وشارك هؤلاء فى مهاجمة هوبز وتفنيد أخطائه طائفة من الفلاسفة فى القرن الثامن عشر خارج كامبردج هم دعاة « الحاسة الخلقية » ، فقررروا أن فى الإنسان بطبيعته شعوراً فطرياً نحو الجماعة ، وأدخلوا الايثار باعثاً على السلوك الأخلاقى ، وفصلوا بين الأخلاقية وإرادة الحاكم السياسى لأنهم ردوها إلى طبيعة الفعل

(١) من الباحثين من رفض اعتبار « ماندفيل » Mandville بل حتى

« هلقتيوس » من دعاة مذهب الذة الأنانى — انظر Mackenzie p. 171

الإيرادى ، وردَّ آدم سميث + ١٧٩٠ A. Smith وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer بواث الفعل الخلقى إلى المشاركة الوجدانية وتعاطف الإنسان مع غيره ضيقاً وسروراً ؛ وظهرت فكرة الإيثار مع الأثرة جنباً إلى جنب ، أو طمست هذه الأنانية وأخفت معالمها عند بعض الأخلاقيين .

وأكد بطار + ١٧٥٢ Bishop Butler أن فى الطبيعة البشرية — بالإضافة إلى جانبها الحيوانى الشهوانى — جانباً عقلياً فطرياً يتمثل فيما نسميه بالضمير Conscience ، وظيفته أن يميز بين الخير والشر ، وأن يصدر على أفعال صاحبه وتصرفات الآخرين أحكاماً موضوعية لا تقوم على الهوى ولا تستند إلى الأثرة .

وتطلع أصحاب المنفعة العامة إلى الصالح العام وحاولوا أن يتجاوزوا هذه اللذة الفردية إلى مصلحة المجموع ؛ وجاء « كانت » + ١٨٠٤ Kant ، فلم يقنع بهذه المذاهب كلها وردَّ الأخلاقية إلى العقل العملى الذى يدبر حياة الإنسان ، وأقر الواجب « أمراً مطلقاً » Categorical Imperative يستمد قيمته من ذاته ، ولا تتوقف أخلاقيته على ما ينجم عنه من نتائج — لآذة أو أليمة ، نافعة أو ضارة .

بهذا وبنيته خفت صوت الأثرة وغلبه صوت الإيثار ،
واخضعت اللذة غايةً عليا لحياة الإنسان ، وسمت فكرة الواجب
واحتلت مكانها في فلسفة الأخلاق ، وأخذ الإنسان يعرف قيمة
حياته كإنسان ، تسيّر سلوكه مبادئ عليا تصدر عن أسس جانب
في طبيعته ، ولا تخضع حياته الخلقية لنزوة طارئة أو هوى مفاجيء
أو لذة مغرية أو أنانية ملحة ؛ بهذا انهدم مذهب اللذة الأناني ،
وأصبح اتجاه القورينائية والأيقورية قديما وهوبز وجاسندي
+ ١٦٥٥ P. Gassendi وماندفيل Mandville ومن إليهم
حديثا قصة تروى عبرة وعظة — أو هكذا ينبغي أن تكون
نظرتنا إلى هذه المذاهب ، بهذا تسمو قيمة الحياة الإنسانية وتفرق
عن شريعة الغابة .

بل إن من الباحثين من رأى أن هوبز مع غُلوه في لذيته
يمكن أن يشار الشك في دعوته إلى الأنانية ؛ ذلك أنه رأى أن
سعادة الإنسان هي الباعث الوحيد الذي يغريه بإتيان أفعاله ، فتدخل
بهذا عن توحيد بين السعادة واللذة ، لأن السعادة عنده لا تقوم
في راحة العقل القانع ، بل تقوم في اتصال الأمانى عند الإنسان
بحيث لا تتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى^(١) بل لقد

G. C. Robertson, Hobbes (ed. W. knight), p. 136 (١)

اتتهى هوبز في آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل الذى يتطلع إلى صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف — ويجب أن تختلف — باختلاف الظروف ، إلا أن قوانين الطبيعة ثابتة أبدية ، إن الظلم والكنود والفطوسة ونحوها لا يمكن تبريرها أمام محكمة الضمير ، لأنها تُفرض إلى الحرب ، ولا يمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة ، وأن يكون السلام أداة لفنائها ...^(١)

من هنا كان شك الباحثين في اعتبار هوبز من دعاة اللذة الفردية ! ولكن الواقع أن روح مذهبه تؤكد هذا الاتجاه الأناني بما لا يدع مجالاً للشك ، وما نظن أننا في حاجة لتأييد هذا الرأي بعد الذى أسلفناه ، وحسبنا أن نذكر أن مذهبه يدور حول حفظ الحياة وتحقيق الذات ، والإنسان عنده أنانى يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، ومصلحته هي التي تدفعه إلى التغلب على نفوره الطبيعي من الناس ، فيجتمع بهم تحقيقاً لمصالحه وإشباعاً لذاته ، والعقد الاجتماعي عنده يقوم على الأثرة الخالصة ، والحكم الاستبدادي مرده إلى أنانية الإنسان التي تستوعب طبيعته وتحتاج إلى من يكبح جماحها ... إلى آخر هذا الذى عرفناه من

(١) . ibid., p. 142

قبل ، وفي هذا وغيره مما سلف ما يكفي لاعتبار هوبز داعية من دعاة اللذة الفردية لا محالة .

حسبنا هذا تعقيباً على اللذين من أتباع الأنانية الفردية ، فإننا سنعود في آخر الكتاب لمناقشة اللذة غرضاً أقصى لرغبات الإنسان ، ومعياراً أسمى لأحكامه الخلقية ، وسنرى مدى ما في هذا الاتجاه من زيف وبطلان ، ولننض الآن إلى الحديث عن اللذة كما بدت في النفعية التجريبية عند أشهر أعلامها . ثم نتمتعها بعد ذلك في مظانها من مجالات الفلسفة الحديثة .

الباب الثاني

مذهب المنفعة العامة

في صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند جيرمي بنتام

الفصل الثاني : النفعية عند جون ستورْت مل

الباب الثانى

مذهب المنفعة العامة

فى صورته التجريبية

مهدنا للنفعية فى الباب السالف بعرض صورها ومناقشة مصطلحاتها ، والإيانة عنها فى صورتها الأولى حين كانت لذة فردية تستند إلى الأنانية الخالصة ، ونريد فى هذا الباب أن تتناولها بعد أن أصبحت التماسا لسعادة المجموع ، وتميزت بخصائص التجريبية التى سادت تفكير القرن الماضى ، نعرض فى الفصل الأول فلسفتها الواقعية كما بدت عند « جيرى بنجام » وتحدث عنها فى الفصل الثانى بعد أن خفّت حدة واقعيتها وغزتها على يد « جون ستورت مل » عناصر عقلية ممتعة ؛ فإذا فرغنا من هذا عقبننا بعرض صور من النفعية غزت مجالات الفلسفة عند المحدثين والمعاصرين :

الفصل الأول

النفعية عند بنتام

١٧٤٨ — ١٨٣٢

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر — بنتام وروح
عصره — النفعية قبل بنتام — مصادر مذهبه — فضله
على النفعية — مكان اللذة في مذهبه — علم حساب
اللذات — مشكلة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع
— أساس الأخلاقية في مذهبه — تهدير ومناقشة . .

تمهيد في تجريبية القرن التاسع عشر:

سادت النزعة التجريبية فلسفة الجزيرة البريطانية منذ عصر
النهضة حتى يومنا الحاضر ، وأخذت هذه التجريبية صوراً شتى ،
حسبنا منها أن تشير إلى صورتها التقليدية التي بدت في القرن
السابع عشر والثامن عشر^(١) ، وبلغت ذروتها في فلسفة هيوم ، لئيمز
بينها وبين التجريبية الحديثة التي خلقتها في القرن التاسع عشر ،
وتمثلت عند طائفة من الفلاسفة أشهرهم جيرمي بنتام + ١٨٣٢
J. Bentham وجيمس مل + ١٨٣٦ James Mill وجون

(١) من فرانسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك (ق ١٧)
إلى باركلي وحافيد هيوم (ق ١٨) .

ستورت مل + J.S. Mill ١٨٧٣ — أساطين النفعية التجريبية
التي تستغرق هذا الباب — ثم هربرت سبنسر + ١٩٠٣
H. Spencer والسيرلس ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen — من
أعلام النفعية التطورية التي سنتناولها في فصل من فصول
الباب التالي .

توقفت التجريبية القديمة إثر حملة شنّها على « هيوم » عام
١٧٦٤ توماس ريد + T. Reid ١٧٩٦ والمدرسة الاسكتلندية
من ورائه ، لم تصمد هذه التجريبية لضغط هذه الحملة ، ولم تُفَقِّ
من ضربتها حتى زودها بنشأ بفيض جديد من الأفكار أعانها
على أن تصمد للنزاع حتى جاء جون ستورت مل وردّ للمدرسة
الاسكتلندية ضربتها بحملة شنّها عام ١٨٦٥ على السير ولیم هملتون
+ W. Hamilton ١٨٥٦ فاكسح المدرسة الاسكتلندية من
الميدان ، وكان انتصاره بعد قرن من الزمان انتقاماً لهزيمة هيوم
أمام « ريد » عندئذ ثبتت دعائم التجريبية مرة أخرى وأثبتت
أنها أقوى المذاهب الفلسفية المعاصرة وأصلحها للبقاء .

وبعينا من خصائص هذه التجريبية الحديثة شعبيتها ، لم
تقم على أكتاف العلماء والإحصائيين — كما كان حال للمذاهب
الفلسفية المعاصرة — ولم ينهض بها أساتذة في الجامعات أو مفكرون

يشغلون وظائف علمية مرموقة ، بل اضطلع بها مفكرون يشتغلون
بمهن حرة عملية ، من هنا تغلغل هذه التجريبية في كل مجالات
التفكير المعاصر ، غزت بنفوذها الآداب والسياسة والأخلاق
والقانون والتربية والإصلاح الاجتماعى وغيره من مجالات ،
وسيطرت على تيارات الفكر فيها وشكلتها بروحها وتركت عليها
طابعها ، بهذا أصابت نفوذاً واسع النطاق لم يتبها لحركة فلسفية
أخرى ، وتمكنت الفلسفة بهذا من أن تنسل إلى البرلمان وتؤثر
في السياسة ، وتوجه التشريع ، وتسيطر على التربية ، وتقدم
حلولاً للمشاكل العملية في شتى ميادين الحياة ، بهذا خلفت عصر
التنوير^(١) وورثت تقاليده في الانصراف عن التأمل العقلى المحض
إلى التفكير فى خدمة الحياة العملية وحل مشاكلها .

ولكن الواقع أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى
القرن التاسع عشر ، كانت قد استنفدت الكثير من إمكانياتها
النظرية ، كادت تختفى الأصالة والإبداع من آثار أهلها ، حقيقة
إنهم لم يكونوا مجرد نقلة أو مقلدين ، إنهم لم يعيشوا على استهلاك

(١) أخس ما يميز عصر التنوير سيطرة العقل على الحياة الإنسانية ،
وإضاءة عقل الفرد وضيقه بنور المعرفة ، وعمد طاعة من بداية القرن السابع
عشر إلى بداية القرن التاسع عشر ، بدأ في انجلترا بتجريبية سيكون
وهوبز ولوك .

ما تلقوه من أسلافهم من تراث ، لقد ورثوا رأس المال ولكنهم أحسنوا استقلاله ، وقد خلفوا وراءهم قِيَمًا جديدة لها خطرها في الحياة ، وكان فضلهم غامراً في إخصاب التجربة وتنظيم المناهج وفتح آفاق جديدة للبحث ، ولكن غُلُوَ هذه التجريبية في الاهتمام بمادة التجربة قد عرضها لخطر جسيم ، إن الوضع الصحيح يقتضى أن تسيطر الفلسفة على التجربة وتستغلها لصالح البحث ، فإذا استسلمت الفلسفة للتجربة وخضعت لسلطانها استهدفت للإجذاب ؛ من هنا رأينا فلسفة هؤلاء التجريبيين قد انحرفت بهم عن المشاكل الفلسفية الرئيسية ، فاستخفوا بالبحث النظرى الخالص ، ووقفوا من المشاكل الميتافيزيقية موقفاً سلبياً محضاً ، ونقلوا نظرية المعرفة إلى مجال علم النفس ، وحولوا المنطق إلى مناهج تجريبية ...

إن التجريبية الحديثة حركة تتميز بالشمول والسعة أكثر مما تتميز بالدقة والعمق ، غزت بالبحث مبادئ جديدة ، وإليها ندين بالمنطق التجريبي ومناهج البحث وامتدادها إلى معالجة المشاكل العملية في مجال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وغيرها ، وإن تخلفت عن التجريبية التقليدية التي سبقتها في مباحثها الإستمولوجية^(١) .

حسبنا هذا عن خصائص التجريبية التي سادت التيارات العقلية في القرن التاسع عشر ، وسنرى في ضوءها مذهب المنفعة العامة كما بدا عند بنتام ومل ، فيه تمثلت هذه الخصائص وتجمست ، وكان بنتام بوجه خاص أصدق معبر عن هذه الخصائص .

بنتام وروح عصره :

من الفلاسفة من يسبق عصره فيعيش بأفكاره غريبا بين معاصريه ، ومنهم من يجمع في تفكيره أظهر خصائص الزمن الذي يعيش فيه ، ويمسك التعبير عنها والترويج لها فيعيش أليفا بين معاصريه ، وقد كان بنتام من الصنف الأخير ، وكان مذهب في المنفعة أصدق تعبير عن روح عصره ؛ وتميزت فلسفة العصر بالسعة والشمول ، فأنست آفاق بحثها ، وتغلقت في شتى مجالات المعرفة ، واصطبغت بالزرعة الحسية التجريبية التي سادت تفكير العصر حتى تضاعفت

R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy. (١)

. (1988), p. 47 — 51

إلى جانبها كل نزعة أخرى^(١). وفي بنتام ونفعيته تتمثل هذه
الخصائص :

ركز بنتام اهتمامه في فقه القانون ولم يسمُ في ذلك على
تفكير عصره ، بل اعترف بأنه مدين في ذلك المجال لأسلافه
من أمثال « هلفتيوس » و « بيكاريا » ، وعن طريق البحث
في القانون انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة^(٢) وصرفته
نزعته الحسية عن التأمل السقلى المجرد إلى الفلسفة العملية التي
تتمثل في الأخلاق وما يستند إليها من مجالات التفكير
— كالسياسة والتشريع والإصلاح الاجتماعى ونحوه ، من هنا
تغلغلت فلسفته في شتى مجالات المعرفة ، وكان تأثيره الغلاب على
معاصريه ، فالتفت حوله التقدميون من المفكرين الأحرار ، وكان
أول نفعى اجتمع حوله المريدون الذين تألفت منهم مدرسة من
مدارس التفكير تحمل اسمه ، ونشطت هذه المدرسة في شرح مبادئه
النفعية وتطبيقها على مشا كل الحياة العملية ، والدعوة للمذهب

(١) عاصرت بنتام حركة روحية انحدرت عن الألمان وروج لها من
الأدباء « كولريج » + ١٨٣٤ ونزعة حدسية مثلها وليم
هملتون + ١٨٥٦ وجيمس ماكنتوش + ١٨٣٢ (من المدرسة
الإسكتلندية) ولكنهما حركتان ضعيفتان إذا قيستا بتجريبية هذه الفترة .
Bertrand Russell, Hist. of Western Philosophy (٢) :

وإشاعته في العالم للمتدين يمينا ويسارا ، بل تحولت أفكاره إلى برنامج سياسى يلتف حوله جماعة الراديكاليين من الفلاسفة الذين مهدوا لظهور مذهب التطور عند داروين ومذهب الاشتراكية — وبفضل تلامذته كان لأفكاره دورها تحت قبة البرلمان ، وإن كان بنتام لم يواجه الجماهير ولم يتزعم الحركة الراديكالية إلا في سن الستين لأنه كان حيميا مسرفا في الحياء ، ولكنه استطاع أن يطبق ، بإدته النفعية على أعوص المشاكل السياسية والقانونية والإدارية بدقة ومهارة لا نجد لها عند أحد النفعيين نظيرا ، وبفضل ما أوتيته من قدرة على التعبير ، ومهارة في وضع المناهج الكفيلة بدقة التطبيق كان مؤسس النفعية الحديثة غير منازع .

وفي بنتام ونفعيته تمثلت النزعة الحسية التي سادت تفكير العصر ، استغرقه الإعجاب بالعلوم التجريبية ودقتها ، فاستسلم للتجربة الحسية حين استهدف لأخطارها ، وبدا كلفه وحرصه عليها في الموضوعات التي يتوخى بحثها ، والمناهج التي يصطنعها لدراستها ، وفي مذهبه النفى أصدق مثال يشهد بنزعه الحسية ، لم يعالج الأخلاق كما تعالج العلوم الصورية — على نحو ما فعل الحداثيون والمقلدون من الأخلاقيين ، وإنما حاول أن يدرسها

كما تدرس العلوم الطبيعية التي تمتاز بالدقة والضبط الذي تكفله لها مناهج الاستقراء ومقاييسها ، ولم يتطلع إلى تصوير مثل إنسانى أعلى ، بل هاجم معيارية الأخلاق التقليدية ، وحاول وضع علم رياضى لقياس الذات ووزن الآلام التماسا للدقة والضبط ، وتمشيا مع نزعتة الحسية سوى بين أنواع الذات ورفض أن يفرق بينها كيفاً ... إلى آخر ما سنراه مما يشهد بنزعتة الحسية . بهذا وبغيره كانت النفعية أصدق تعبير عن تفكير بنتام ، وكان تفكيره أصدق تصوير لروح عصره .

النفعية قبل بنتام :

بشر بالنفعية الكثيرون من أسلافه ، بل تلقى عن بعضهم رسالتها ، حتى صيغة مذهبه « أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس » قد استعارها بنتام من سابقيه ! إن هذا لا يطمئن فى الجهد الذى بذله ، ولا يحيط من قيمة التراث الذى خلفه ، ولكنه يشهد بأن بنتام كان صدى عصره وابن يئته .

ولكن كيف تطورت « الفردية » التى كانت طابع مذهب اللذة الأنانى فأصبحت رغبة فى تحقيق مصلحة المجموع ؟ لعلنا لاحظنا من تعقينا على « هوبز » أن الطابع الفردى فى فلسفة

اللذة عند القدماء قد استمر قائماً حتى مطلع العصر الحديث ، وأن
 هوبز + ١٦٧٩ قد أثار معاصريه وخلفاءه من فلاسفة الأخلاق
 بنزعته الفردية الأصيلة ، ودعوته إلى الأنانية السافرة ، وكان من
 أثر هذا القول أن أخذت تظهر الدعوة للانصراف عن الأثرة إلى
 العقل مدبراً للحياة الخلقية ، ووضع الاتجاه إلى فكرة التعاطف
 الذى يدفع صاحبه إلى مشاركة غيره وجدانياً فى مسراته وأحزانه ،
 وتأكدت فكرة الصالح العام معياراً أسمى للفضائل والقيم ، وبهذا
 تهيأ الجو لقيام مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل (أباً وابناً)^(١) .
 بل أخذ هذا الجو يتكشف قبل توماس هوبز ، إذ بدأ
 سيكون + ١٦٢٦ F. Bacon فوضع السياسة والتشريع فى أرفع
 مكان ، وأوجب أن تقوم الأخلاق على نفس المبدأ الذى يقوم
 عليه التشريع ، فاحتلت فكرة الصالح العام مكان الصدارة
 فى البحث الخلقى ، ولكن سيكون ترك فكرته يعوزها التحديد
 الذى أضفاه عليها بنتام^(٢) بعد قرنين من الزمان .
 كانت فكرة « الخير العام » عند سيكون غاية تهدف إليها

(١) الأب هو جيمس مل + ١٨٣٦ James Mill ، والابن هو
 جون ستوروت مل + ١٨٧٣ John Steuart Mill وقد تتلمذ عليهما
 معاً — وهؤلاء الثلاثة هم أعلام النفعية التجريبية الحقيقيون .
 (٢) W. Wundt, Ethics, Vol. II., p. 143

أفعال الناس ، ثم جاء « كمبرلند » + ١٧١٨ Cumberland فكان — فى رأى البعض — أول رائد حقيقى لمذهب المنفعة العامة ؛ لأنه كان أول من أكد « الخير العام للجميع » غايةً عليا ومعياراً أسمى تتقرر بمقتضاه جميع القواعد والفضائل ، وطالب كل إنسان عاقل بأن يقوم بخدمة غيره من الكائنات الأخرى حتى تتحقق سعادة الفرد والمجموع معاً ، وبهذا أضفى « الخير العام » قانون الأخلاق الأسمى^(١) .

وجاء « شافتسبرى » + ١٧١٣ Shaftesbury فرفض أن يتصور الإنسان فرداً منعزلاً عن غيره من الناس ، وأوجب النظر إليه من خلال علاقته بالمجموع يؤلف هو جزءاً منه ، ومن ثم أنكر رأى « هوبز » الذى ذهب فيه إلى أن الإنسان الخير يسارع إلى نشر الفساد بين أقرانه متى ترك من غير رقابة حكومية ، وصرح « شافتسبرى » بأن الرجل الخير هو الذى تنزن دوافعه وميوله بحيث يعمل على ترقية الخير للمجموع ، فلا تقوم خيريته على أفعاله الخارجية من نتائج نافعة ، إن الخير عنده هو الذى تنزع ميوله ووجداناته من ذاتها وبغير إكراه خارجي إلى العمل على تنمية خير المجتمع الإنسانى أو سعادته ، بشرط ألا تعطى الدوافع

التي تنزع إلى المحافظة على الفرد ، فإذا وُجد التوازن بين بواعث
الواجب ودوافع حب الذات ، سعد الفرد وتحققت الخيرية ،
وكان مقياس الأخلاقية قائماً في النزوع إلى تنمية الخير العام للجنس
البشرى ؛ وهذه الوجدانات الاجتماعية المجردة عن الهوى ، النزاعة
إلى خدمة الآخرين ، تحتل في الحياة الإنسانية مكاناً ممتازاً ،
وتوافرها يحقق التمتع الدائى ، والافتقار إليها شقاء وبلاء مؤكد ؛
وفي مذهبه في الحاسة الخلقية Moral Sense يقرر أن الإنسان
يحب الخير لذاته أو لجماله ، لا لما يترتب على إتيانه من لذات
أو منافع ، وينفر من الشر لذاته أو لقبهه ، لا لما ينجم عن ارتكابه
من مضار أو متاعب ، ذلك لأنه كان يوحد في فلسفته بين الخيرية
والجمال^(١) .

وتابعه في هذا التيار تلميذه « هاتشيسون » + ١٧٤٦
F. Hutcheson الذي هذب آراءه وجعلها — فيما يقول
سدجويك — مذهبا من أكثر المذاهب الخلقية التي بين أيدينا
إحكاماً وإتقاناً ، وعن طريقه أثرت هذه الآراء في تفكير
« هيوم » + ١٧٧٦ D. Hume واتصلت بمذهب المنفعة
العامة ؛ ردهاتشيسون — مع أسجازه شافيسبرى — الحاسة الخلقية

إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً ، ورأياً أن الذوق الخلقى للغروس فى فطرتنا يلزمنا بإتيان كل فعل مفيد للمجتمع ككل ، وأن ما يفيد المجتمع على هذا النحو هو ما ينزع إلى تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس » ؛ استخدم هاتشيسون هذا التعبير الذى أصبح شعار النفعية المتأخرة ؛ ولكن نفعية هاتشيسون وأستاذة تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام غايةً لها ، وتسمو بالإحسان للغير والمشاركة الوجدانية حتى تغلب نداءها على صوت الأنانية عند التعارض ، وهو رأى يتفق مع نزعتهما الحدسية الخالصة ؛ أما النفعية عند بنتام ومن ذهب مذهبه فإنها تقوم أصلاً على بواعث فردية ترتد إلى الأثرة ، وهو اتجاه يلائم نزعتهم التجريبية ويتسق معها^(١) .

بل ظهر فى عام ١٧٣١ مقال وضعه جون جاى J. Gay عن مبدأ الفضيلة أو الأخلاقية الرئيسى ، فاعتبره البعض أوضح تعبير عن الموقف النفعى فى عصره ، وعلى هذيه كتب بروان Brown وتكر Tucker وباليه Paley وغيرهم من ممثلى النفعية اللاهوتية ، وسنعود للحديث عنها فيما بعد .

وفى سنة ١٩٤٠ نشر أول بحث وضعه دافيد هيوم

. Cf. Wundt. op. cit., p. 168. ff. (١)

D. Hume عن الأخلاق في الكتاب الثالث من بحثه في الطبيعة البشرية *Treatise of Human Nature* ، وفي عام ١٧٥١ نشر كتابه « بحث في مبادئ الأخلاق » *Inquiry concerning the Principles of Morals* وضمنهما وجهتين مختلفتين من النظر ، ولكن كتابه الثاني أقرب إلى التعبير عن رأيه الصحيح ، ويبدو دُتوّه من النفعية عندما يعالج البحث في الباعث الخلقى على الأفعال الإنسانية ، فيرد هذا الباعث في بحثه الأول إلى الأناية الخالصة ، وهو موقف سلم به « جاى » وهارتلى وبروان وتكر وباليه وبنتام وجيمس مل ، أما فى كتابه الثانى فقد عرض لدراسة الطبيعة البشرية وصرح بأنها تجمع بين نزعات الغيرية الأصيلة وميول الأثرة السافرة ، واعتبر الإحسان المجرد عن الهوى نزعة طبيعية خالصة ، ومع أنه لم يحسن استخدام المبدأ النفى الذى سلم به ، إلا أن بعض مؤرخيه قد اعتبروه مؤسس النفعية من بعض وجوهها^(١) .

وبين الكتابين السابقين نشر دافيد هارتلى D. Hartley بحثاً تحت عنوان : « مشاهدات على الإنسان » (١٧٤٩) هذب فيه نظرية تداعى المعانى ، وكان يوجب أن يسترشد السلوك

. Cf. Plamenatz, op cit, ch.II. (١)

الإنسانى بالكتاب المقدس لا بالتأج التي تترتب على أفعال الإنسان ، ولكنه سلم بمبدأ المنفعة ، وسبق بنتمام في إثارة البحث في حساب اللذات ، كما سبق مل إلى التفرقة بين أنواع اللذات كنيافاً ، ومن هنا كانت قيمته في تاريخ النفعية .

هؤلاء هم أظهر المفكرين الذين بشروا بالنفعية قبل بنتمام ، وإن ذهب بعض مؤرخيها خطأ إلى إن جون لوك J. Locke كان بكتابه « بحث في العقل البشرى » ١٦٩٠ مؤسس النفعية الإنجليزية ، وليس أدل على خطأ هذا من أن لوك لم يؤمن بمبدأ السعادة القصوى ، وإن كان لتجربيته خطرهما الملحوظ في تطور النفعية^(١) .

مصادر مذهبه :

ومن مؤرخي « بنتمام » من يرى انه بدأ حياته العقلية بمجموعة قليلة من الأفكار ، أخذ أغلبها من « دافيد هيوم » وبعضها من « هلفتيوس » + C. A. Helvétius و « بيكاريا » Beccaria و « بريستلي » Priestley ، فقد زار بنتمام الجامعة

(١) تارن في هذا مادة Utilitarianism في Encyclopedia of

Religion & Ethics مجلد ١٢ طبة ١٩٢١ وكذلك : Albee, Hist. of English Utilitarianism.

التي تمّ فرج فيها « اكسفورد » ليصوّت في انتخاباتها النيابية ، فوجد في مكتبته على كُتب من كليته Queen's College نسخة من كتيب وضعه في ذلك الوقت « بريستلي » تحت عنوان : « مقال عن الحكومة » ، وفي هذا الكتيب وجد بنّام العبارة السحرية « أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » . ويسجل بنّام هذا الحادث الخطير في حياته بقوله « إنه بهذا الكتيب ، وبهذه العبارة التي تضمنها ، تحدت مبادئ في الأخلاق — خاصةً وعامةً — من هذا الكتيب بل من تلك الصفحة أخذتُ هذه العبارة لفظاً ومعنى ، وهى العبارة التي غزت أنحاء العالم المتدين » هذا ما يقوله بنّام ، ولكن مؤرخيه من أمثال السيولسلى ستيفن L. Stephen وهاليفي Prof. Halévy ومونتاج Dr. Montague متفقون على أن بنّام وجد هذه العبارة عند « بريستلي » ولكنها ليست من وضعه ، إن واضعها الحقيقي هو « فرنسيس هاتشيسون » السالف الذكر^(١) . بل إن بنّام نفسه ليعترف في هذا بفضل دافيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume فيصرّح بأن قراءته لكتابه « بحث

cf. J. Plamenatz, The English Utilitarians (1949). (١)

p. 47. وبارن B. Russell في كتابه السالف الذكر ص ٨٠٢ .

في الطبيعة البشرية « نبهته إلى ما لفكرة المنفعة في السلوك
الإنساني من خطر ، وأزالت عن عينيه غشاوة طالما حجبت عنها
هذه الحقيقة ، وكان فضله بعد هذا في التمسك بالفكرة وجعلها
أساس تفكيره وقوام مذهبه^(١).

هذا إلى أن بنّام قد رافقه من « هوبز » نظرتة إلى طبيعة
الإنسان ، فقد صورها كما بدت في حالتها الفطرية الأولى قبل أن
تخضع لقانون ، وسار في مذهبه الواقعي من الإنسان الذي يعمل
بوحى من فطرته ، إلى الإنسان الذي يسير بمقتضى قانون ، إن
الإنسان عنده شرير بفطرته ، وليس خيراً بطبيعته كما ذهب
روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau بعد ذلك ، وما كان لشرع
متخصص في العقوبات --- مثل بنّام — أن يعتقد أن الناس
بفطرتهم كرام أخيار ، فإن ميزة الأخلاق تقوم في قدرتها على أن
تردّ إلى حظيرتها قوما ما كانوا ليرتدوا إليها بنير الأخلاق ،
والاعتقاد بهذا يستلزم أن تفترض مقدما بديهية تقر فيها أن
الناس بطبيعتهم أنانيون — وهذا ما فعله بنّام ، فجاء مذهبه
واقعياً يعبر عن أخلاق السوق والدعاء !

Cf. R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy (١)

(1939), p. 58

وارتد بنتام كذلك إلى نيوتن + ١٧٢٧ J. Newton وكان شديد الإعجاب بآثاره العلمية ، كشف « نيوتن » قانون الجاذبية فاعتقد الكثيرون من معاصريه أنه ختم به علم المادة — علم الطبيعة — وتطلعوا إلى إقامة علم للإنسان ، واعتقد بنتام أن مبدأ المنفعة كفيل بتحقيق هذا الأمل ، إن مبدأ المنفعة ومبدأ الجاذبية متماثلان ! إلى هؤلاء ترد أصول مذهب بنتام ، في تفكيرهم ووجدت نواته ، ولكن بنتام هو الذى تعهد نموها حتى استقامت مذهبا كاملا .

فضله على النفعية :

إذا كنا نتبع عناصر مذهبه إلى أصولها الأولى عند سابقيه ، فليس معنى هذا أننا نسلبه فضله على تدعيم المذهب ونشره ، إنه أول رائد حدد معالمه وأوضح سراحله ، ومع أنه استعار مبادئه من سابقيه ، فإن فضله بعد هذا غامر ، كانت مهمته أن يضع المناهج التى تحول المبادئ النظرية إلى خطط عملية ، يقول « لسلى ستيفن » إن بنتام كان يعتقد أن الفرق بين العلم الذى أراد أن يضعه ليحدد الطرق التى يقيس بها تطبيق المبادئ النفعية ، وبين العبارة العامة التى استعارها عن غيره : « أكبر مقدار من

السعادة لأكبر عدد من الناس» كالفارق بين العبارات التي ذهب فيها أصحابها إلى أن الكواكب السيارة تنجذب نحو الشمس ، وبين قانون الجاذبية الذي يقول إن الأجرام السماوية يجذب بعضها بعضا بنسبة أحجامها طردا ومربع المسافة بينها عكسا ؛ من هنا كانت مهمة بنتام أن يكتشف إلى أى حد وبأية طريقة يستطيع الإنسان أن يقيس اللذات قياسا كيميا مضبوطا — بالإضافة إلى فضله في نقد النظم القائمة ومقترحاته بصدد إصلاحها — كان بنتام — بعلم الحساب الأخلاقي الذي سنتحدث عنه بعد — يريد أن يستكمل علم الإنسان على نحو ما استكمل « نيوتن » علم الطبيعة بقانون الجاذبية ! وقد أبان عن أصول مذهبه وقواعده في ثلاثة كتب : المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع — من جزين (١٧٨٩) والثاني — وإن كان قد نشر قبل الكتاب الأول بثلاثة عشر عاما — هو « نبذة عن الحكومة » حمل فيه على مقدمة « بلاكستون » Blackston التعليقات ، والثالث هو علم الواجب وسنعود إلى الحديث عنه بعد قليل .

وكان لنشر كتابه الأول قصة ، ذلك أنه كان في روسيا عام ١٧٨٦ حين أصدر « پاليه » Paley كتابه في مبادئ الفلسفة الخلقية السياسية ، وسنتحدث عنه عند ما نعرض للكلام

على النفعية اللاهوتية — فلاحظ أصدقاء بنتام وتلامذته أن الكتاب يعبر عن كثير من الأفكار التي عالجها بنتام من قبل ، فأغروه بالعودة إلى إنجلترا ليمكّن لشهرته بين مواطنيه . وفي عام ١٧٨٩ نشر بنتام « مدخله » الذي كان قد كتب قبل ذلك بتسعة أعوام^(١) — فكان أعظم ما كتب ، وفيه وضع المبادئ التي تَوخّى بها هداية سلوكه في مستقبل أيامه . وكان قد أودع أحد أتباعه مذكراتٍ فنشرها بعد وفاته بعامين تحت عنوان علم الأخلاق أو الواجب (في جزئين) Deontology وفي هذه الكتب الثلاثة أودع خلاصة مذهبه .

ولكن « جون ستورت مل » يعتقد في بحث قصير كتبه عن بنتام أن ناشر الكتاب الأخير « بورنج » J. Bowring قد غيّر في أصول هذا الكتاب كثيرا^(٢) .

وإذا كانت النفعية قد ازدهرت في إنجلترا بفضل الشهرة

An Introduction to the Principles of Morals and (١)
Legislation انظر طبعة ١٩٤٨ وفيها الكتاب الثاني A Fragment On
Government وانظر مقدمة W. Harrison للطبعة .

(٢) عنوان المقال Essay on Bentham وقد نشر أول مرة في
« مجلة لندن ووستمستر » ثم أعيد نشره في الجزء الأول من Dissertations
and Discussions .

التي تهيأت له بين مواطنيه ، فقد تكفل تلامذته بنشرها في القارة الأوروبية والأمريكية حتى أثناء حياته ، وكان أكبر هؤلاء « ديمونت » Dumont أحد مريديه وأصفيائه، واستدعى « ديمونت » إلى روسيا ليضع لها دستورا يقوم على مبادئ بنّام النفعية ، وفي عام ١٨١٧ قام بهذه المهمة لوطنه « جنيف » وفي عام ١٨٢١ استدعى البرلمان البرتغالي بنّام ليضع للبرتغال دستورا شاملا ، وبعد عام أعلن بنّام للعالم استعدادده لوضع دستور لأي دولة تحتاج إلى تشريع ، وتكفلت هذه الشهرة الواسعة بإذاعة النفعية والتكسين لمبادئها في العالم المتمدين طولاً وعرضاً .^(١)

مطلبه اللذة في مذهبه :

ويقوم هذا المذهب على أساس أن الفعل الخير هو الذي يحقق — أو يحتمل أن يحقق — أكبر مقدار من اللذة (أو السعادة) لأكثر عدد من الناس ، هذا هو مبدأ النفع ، وهذه هي غاية الحياة الخلقية التي ينبغي أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مبرهنة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هي الخير الوحيد كما يصبح الألم الشر الوحيد في

حياة الإنسان ، ويتمحول علم الأخلاق إلى علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام .

أساس اللذة عند بنتام — ومن جرى مجراه من النفعيين — فردى أنانى ، يقول فى مطلع الجزء الثانى من مدخله السالف الذكر : إن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين شديدين هما اللذة والألم ، إليهما وحدهما مرجع ما ينبغى أن يأتيه من أفعال ، وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات ، فهما مستوى الصواب والخطأ ، وبعرضهما ترتبط سلسلة العلة والمعلول ، يتحكمان فى كل ما تقوم به من أفعال ، وما يطوف بخواطرننا من أفكار ، وكل جهد نبذله للتحرر من سيادتهما لا ينتهى بغير إثبات هذه السيادة وتوكيدها . وصفوة القول أن الإنسان قد يدعى القدرة على رفض سيادتهما ، ولكنه يبقى فى الواقع عبداً لهما فى كل حال ؛ إن مبدأ المنفعة يعترف بهذه السيادة ويفترضها أساساً لهذا المذهب الذى يهدف إلى تحقيق السعادة عن طريق العقل والقانون .

ويعود بنتام إلى تفسير موقفه من اللذة فى كتابه السالف عن علم الواجب أو علم الأخلاق ، وفيه يصرح (ج ١ ص ١٧ - ٨) بأن الغاية فى مجال الحياة الخلقية هى السعادة : إن غاية كل كائن

ناطق أن يحقق لنفسه أعظم مقدار من السعادة ، فكل امرئ أقرب إلى نفسه منه إلى غيره من البشر ، وليس في وسع أحد أن يقدر له آلامه ولذاته ، ففنه لا بد أن تكون بالضرورة أول ما يعنيه ، ولا بد أن تكون مصلحته أول ما يشغل باله .

ومن أجل هذا يحذرنا بنجامن أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل غيرى لا مصلحة لهم فيه : لا تحمل قط بأن الناس سيعركون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم بتصرفهم هذا واضحة أمامهم ، إنهم لم يفعلوا ذلك قط ولن يقدموا على فعله في مقبل أيامهم طالما كانت طبيعتهم البشرية مصوغة من مادتها الراهنة ، ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان في ذلك تحقيق لخدمة أنفسهم ، وما أكثر الفرص التي يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك — (ج ٢ ص ١٣٣) .

إن بين مذهب بنجامن الذى ومذهب الزهد والتفنى تبائناً ملحوظاً — فيما يقول تلميذه ديمونت — فإن الزهدة والنسك تفرغهم الذات وتثير في نفوسهم الرقع ، لأنهم يعتبرون كل إشباع لرغبات الحس إجرامياً كريهاً ، فهم يقيمون الأخلاقية على الحرمان ، والفضيلة على إنكار الذات ، أو بعبارة أخرى

تقوم الأخلاق على عكس ما يحقق المنفعة أو يجلب اللذة ؛ ومن ثمَّ يرضون عن كل ما يقلل متع الإنسان ويسلبه لذاته ، و يضيّقون بكل ما يؤدى إلى منفعته أو يزيد من سعادته ، أما بنّام فلم يقنع بالدعوة للذة غايةً قصوى للحياة الإنسانية ، وإنما طالب بإشباع الرغبات وإرضائها — لا العمل على تقليلها تمكيناً للسعادة كما ذهب أبيقور الذى من قبل .

وإذا كان هذا هو مكان اللذة من أفعالنا — حتى ما بدا منها غيريا — فلماذا لا يعترف الإنسان بسلطانها على نفسه ؟ يقول بنّام إن أكبر ما يعوق اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم وهيمتهما على سلوكه ، هو تأثره بالعبارات الخلقية التى اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتعسفة ، : « إن نعمة حديثة هى نعمة معلم الأحداث أو الحاكم ، فهو قوى وحكيم وعارف وفاضل ، أما قراؤه فهم ضعاف وحمقى وجاهلة وأراذل ، وصوته هو صوت القوى يستمد قوته من سمو حكمة » « وطلّسم الجبروت والكسل والجهل قائم فى كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، من الضرورى أن نكشف عنها القناع فى هذه الصفحات ، إنها كلمة « ينبغى » — « ينبغى » أو « لا ينبغى » وفقاً لظروف قولها ، عندما نقول « ينبغى أن تفعل كذا » أو « ينبغى ألا تقدم على

فعل كذا » ، ألا تكون قد فصلت في كل مسألة في الأخلاق فصلاً حاسماً ؟ إذا كان استخدام هذا اللفظ مسلماً به من كل وجه ، لكان ينبغي أن تحتفى كلمة « ينبغي » من قاموس الأخلاق (ح ١ ص ٣١ - ٢) .

وبمثل هذا يهاجم بنام غير هذا من مصطلحات الأخلاق التي نقرت الناس من الاعتراف بسيطرة اللذة والألم عليهم ، وأثرها في تشكيل السلوك الإنساني ، فيحمل على لفظ « الإلزام » obligation الذي اشتق من اللفظ اللاتيني obligo الذي يفيد التقييد ؛ من سلطة المتكلم المتمجرف نبتت هذه الكلمة ، وتجمعت حولها سحابة من ظلمة الغموض والإيهام ، فوضعت المجلدات الكثيرة لتبديدها . « وفي الحق إن من العبث أن نتحدث عن الواجبات ، إن اللفظ نفسه يحمل معنى كرها منقراً ، وبالتأ ما بلغ حديثنا عنه فلن يصبح قاعدة للسلوك ، إن الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقي يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ في نثر آراء قاطعة جازمة في كبرياء حول الواجب والواجبات ، فلماذا لا يعمل بما يقول ؟ لأن كل إنسان يفكر في مصالحه ، إنه شطر من صميم طبيعته أن يفكر في مصالحه ، والأخلاق متى أرتى الرشاد وجد من مصلحته أن يبدأ برعاية

مصالحه^(١) ! (ج ١ ص ٩ - ١٠) .

وهكذا يقرر بنجام أن اللذة تحتل مكان الصدارة في حياتنا الأخلاقية ، وتوجه مع الألم كل تصرفاتنا ، وأن تأثر الإنسان بالعبارة الأخلاقية الخلابه هو الذى يحول دون اعترافه بأثرها الغلاب فى سلوكه ، وإلى تصوير اللذة باعتبارها الباعث على السلوك الإنسانى ذهب غيره من النفعيين التجريبيين من أمثال جيمس مل + ١٨٣٦ وجون ستورث مل + ١٨٧٣ .

أنكر بنجام - ومن ذهب مذهبه من النفعيين - كلمة « ينبغي » باعتبارها ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية ، ذلك أن فلسفة الأخلاق وظيفتها وضع قواعد لهداية أفعالنا وإحراز أعظم إشباع ممكن لدوافعنا الفطرية ، ومن الممكن أن تتفق لذة المجموع مع لذة الفرد بإدخال الجزاءات الدقيقة ؛ بهذا أقام بنجام مذهبه الأخلاقى فى اللذة على أساس مذهب اللذة السيكلوجى ولم يجد فى هذا أقل تناقض^(٢) ، وبهذا انتفى التعارض بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن ، إن فيلسوف الأخلاق

(١) ترجمنا النصوص السالفة كلها أو لخصناها عن كتاب :

J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. II, p. 305-308

(طبعة ثالثة) وذكرنا فى صلب كلامنا الصفحات والجزء الذى رجع إليه هذا المؤلف .

Mackenzie, p. 168-69 note (٢)

لا يقول : ينبغي على الإنسان أن يفعل كذا ، بل يقول : إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا ، وإذا كان لهذا الإنسان نفع من وراء إقدامه على السرقة ، كان غير مسئول عن ذلك ، إن المسئول عنه هو الإخصائي في عقاب المجرمين ، هو للمشرع الجنائي الذي يسمي تقدير العقوبات ، أو يكافئ الشرطي الزهيد بأقل مما يستحق ، أما المجرم فإن مرد شره إلى خطأ ينبغي أن يبرئه منه الأخلاقيون ، والسكير لا يُلام على إفراطه في السكر إلا لأنه يحتاج سكره بضمن باهظ ، وليس الزاهد الذي يفرط في حق جسمه بأقل جناية ممن يضر نفسه ويؤذي غيره ، ذلك أن الشر هو الشر في نظر الأخلاق . وفي هذا كله سائر بنتام نزعتة الحسية التي أنكر فيها معيارية الأخلاق واعتبرها علما وضعيا .

علم بحساب اللذات^(١) : Hedonistic Calculus

كان بنتام يريد أن تتوافر في علم الأخلاق الشروط التي لا يستقيم بدونها العلم بوجه عام ، وأظهر شروط الموضوعات التي يتناولها البحث العلمي خضوعها للقياس ، وإذا كانت اللذة عنده

(١) تارن 41-240 p. , Sidgwick, *ibid.* وكذلك Mackenzie,

. *ibid.*, p. 170

غاية الحياة الخلقية والباعث الوحيد على إثبات الأفعال الخيرة فكيف نخضعها للبحث العلمى ؟ أى كيف نخضعها للقياس ، وأى للمقاييس يلائم طبيعتها ؟ لا يكتفى أن تكون الأخلاق بحثنا يهدف إلى الإكثار من اللذة والإقلال من الألم فى حياة الإنسان ما أمكن ذلك ، وهل يكتفى علماء الطبيعة بأن يقولوا إن ظواهر الطبيعة منظمة مضطردة الوقوع ؟ ومن الخطأ أن يقال إن الإحساسات لا تخضع للقياس ، فإن بنيتهم لا يهتم بكيفية الذات والآلام ، ولا يعنيه كل ما يجرى فى الضمير ، إنما يعنيه الفعل الذى تبدو فيه العلاقات التى يصنع بها الناس أفعالهم ، وقد أخضع علماء الطبيعة الظواهر الطبيعية فى كل صورها لمقاييسهم فكشفوا بهذا عن كنوز ثمينة من الحقائق ، فليحتذِ فلاسفة الأخلاق مثلم وليحاولوا إخضاع الموضوعات الأخلاقية لمقاييس تسلم إلى الدقة والضبط الذى تمتاز به الدراسات العلمية .

من هنا اهتم بنيتهم بوضع علم حساب لقياس الذات وتقديرها ومعرفة مدى ما يحققه الفعل الإنسانى منها ، فأصبح هذا الحساب عنده معيارا للمفاضلة بين الأفعال الإنسانية والفرقة بين خيريتها وشريرتها ؛ ولكن الذات منها المتجانس ومنها المتنافر ، ولكل منهما مقاييسه :

فأما الذات والآلام المتجانسة فهي التي يمكن أن يقارن بعضها ببعض لأنها من طبيعة واحدة ، وقد وضع بنقام لقياس هذا الصنف من الذات سبعة مستويات صنفها بعض مؤرخيها إلى أربع مجموعات هي :

- ١ — الشدة Intensity والديمومة duration .
 - ٢ — التيقن من تحقق الذة certainty ومدى احتمال تحققها propinquity or remoteness ، فالفعل الذي يحقق الآن لذة يفضل فعلاً آخر يحققها فيما بعد .
 - ٣ — الخصوصية أى ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات ، ثم الصفاء ، أى تجردها من الألم .
 - ٤ — الشمول (أو السعة) extent ويراد به مدى امتدادها إلى عدد الذين يتمتعون بها ، وفكرة الشمول عنده خطرهما للمحوظ في تكييف مذهبه ، ولهذا نكتفى الآن بالإشارة للمقتضبة إليها مرجئين تفصيل الحديث عنها إلى حينه .
- بهذا الحساب الذى أسلفناه نحدد الصفات الذاتية للذات المتجانسة ، وتتحقق غايتنا في تحويل الذات إلى كيات تُيسَّرُ المُفاضلة بينها .
- ولكن من الذات ما كان متنافراً غير متجانس إذ ليس

من اليسير أن نقارن بين لذة القراءة ولذة الحب ولذة الرياضة ، وغير هذا من لذات لا يسهل تصنيفها إلا على نحو ما يصنف علماء النبات صنوف النباتات ، وإذا كان علماء الطبيعة يلجأون — إذا لم يتيسر لهم قياس ظاهرة قياساً مباشراً — إلى طريقة غير مباشرة لقياسها ، فكذلك ينبغي أن يكون حال فلاسفة الأخلاق مع اللذات المتنافرة التي لا يكون بينها تجانس ، وأصدق مقياس لقياسها هو المال ، نُقدر كل لذة بمبلغ تساويه ، ونقارن بين أثمانها فتسهل المقاضلة بينها ، هذا هو المقياس الذي تحتمله طبيعة هذا الصنف من اللذات ، وكما أنشأ « ليبنز » Leibnitz + ١٧١٦ حساباً للأفكار الإنسانية أنشأ بنتام حساباً مالياً للأخلاق .

ولكن تقدير اللذات يستوجب — بالإضافة إلى صفاتها الذاتية أو تقويمها مالياً — تقدير نتائجها الاجتماعية ، كالخوف الذي يصيب أفراد الجماعة بسبب الجريمة ، والمثل السيء الذي يفشو بين الناس ، والاضطراب الاجتماعي الذي ينجم عنه ، والعقاب الذي يحيق بالمجرم فيسبب له ألماً ويحمله على احترام القوانين التي توضع لمصلحة الجماعة ... هذه وغيرها مسائل ينبغي أن تُلاحظ ابتغاء تحقيق المنفعة للمجموع .

بهذا أنشأ بنقام علم الحساب الأخلاقي الذي يمكن الإنسان من تقدير لذاته ، ويُيسر له أن يحسن اختيار الأفعال التي يأتيها ، ومن هنا تحقق عامل الاختيار الإرادي في سلوك الإنسان وبهذا تحققت الأخلاقية بمعناها التقليدي المألوف .

مسألة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع :

سلب بنقام علم الأخلاق طابعه المعيارى الحقيقى يوم أنى كلمة « ينبغي » من مفردات الأخلاق ، ثم أقام مذهب الأخلاق فى مطالبة الإنسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب اللذة السيكلوجى ، الذى يقرر أن الإنسان ينشد بطبيعة لذته فى كل تصرف يأتيه ، فكيف أمكن التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ؟

سنرى عند الحديث عن مكان البواعث والجزاءات فى مذهب بنقام ، أنه رد الجزاءات إلى التدبير العقلى وجعل للبواعث العقلية السيادة فى مذهب ، وتمشياً مع هذا الاتجاه رأى — عند البحث فى بواعث الفعل النبوى — ألا يقنع بردها إلى الأريمية أو الرغبة فى صنع الجليل للآخرين ، بل يرجعها كذلك إلى الرغبة فى إحراز السمعة الطيبة والأمل فى كسب الأصدقاء وامتنال أوامر

الدين ، ويعرض لتعليل إشارتنا للصالح العام على مصلحتنا الشخصية فيقول مع هوبز ولوك + ١٧٠٤ J. Locke إن الأنانية في الأصل هي الباعث الوحيد الذي يغري الإنسان بالإقدام على أفعاله أو الإحجام عن إتيانها ، ولكن التروى والتبصر قد علمه أن مصلحته تقتضى أن « يظهر » أمام الناس بمظهر الذى لا يحفل بمصلحته الشخصية ولا يقيم لها وزناً ، ولكن مجرد البظاهر قد يكشف للناس فيبدو صاحبه وكأنه محتمل ! من هنا خطر له أن من مصلحته أن يكون بالفعل غيرياً في تصرفاته ، فيتمسك بالخلق الذى كان في أول الأمر يتظاهر به ، وتفسير الغيرية altruism على هذا النحو يذكّرنا بنظريات ماندفيل Mandeville وهلثيوس ومن إليهما .

وبهذا الاستدلال العقلى للعقد توصل بنتام إلى نتيجته التى فسر بها معنى الغيرية ، وقرر فيها أن المصلحة الذاتية تتطلب من صاحبها أن ينشد تحقيق مصلحة المجموع في غير أثره ، وأن هذا هو خير طريق يسلكه إلى تحقيق مصلحته الشخصية^(١) .

ويبدو نزوع بنتام إلى العمل لصالح المجموع في وضعه « الشمول » في حسابه الأخلاقى بين الموازين التى تمكّن من

. W. Wundt, ibid., Vol. II. p. 146 (١)

اختبار القمل الخير ، فهو يقرر أن شعور الإنسان بالذلة يزداد حين تتجاوزه إلى غيره من الناس .

وبهذا الشمول أدخل بنجام الفيرية في تعريف الأنانية ١ وجعل مذهبه يوجب إثبات الأفعال التي تشبع ميول مجموعة من الناس ، لا التي تحقق مصلحة ذاتية ما ، ومتى استبعدنا عواطف الفيرة والتنافس وغيره من نفوس الناس ، نمت سعادة الإنسان عند شعوره بأن الناس يشاركونه لذته ، معنى هذا أن في الناس استمداداً يدفعهم للتعاطف ، ويحمل كلا منهم على أن يشارك غيره وجداناته ، من هنا كانت رغبة الإنسان في أن يشارك غيره لذاته طمعاً في ازدياد شعوره بالذلة ، ويقضي هذا التعاطف أن يعمل الإنسان على محو آلام غيره وكأنها آلامه ؛ وهكذا افترض بنجام أن الإنسان اجتماعي بطبيعته ، ينطوى على حب وإنسانية ، وهذا هو الذي يفسر لنا ضيق الإنسان بالوحلة أو العزلة ، وميله إلى تحقيق الصالح العام ونحو هذا من ظواهر .

لم يجد بنجام مشتقة في التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، ذلك لأنه وحّد بينهما وأزال احتمال تعارضهما في بعض المناسبات ، وكان متأثراً في هذا التوحيد بينهما برجال الاقتصاد الذين يعتقدون في توازن السوق الحرة ، فالتاجر يفيد من بيع

الطيب من منتجاته ، إذ يحتفظ بعملائه من ناحية ، ويفيد من ازدياد عددهم من ناحية أخرى ، وعملاؤه يفيدون بدورهم من ازدهار تجارته وتوسعها ، لأن هذا يمكنه من تقليل مصروفاته وتخفيض أسعاره ، والحرص على جودة بضائعه ، من هنا اتفقت المصلحتان ؛ أثر في بنتمام قانون العرض والطلب وغيره من القوانين التي يتحدث عنها الاقتصاديون من أمثال آدم سميث + ١٧٩٠ ممن اهتموا بأفعال الفرد أكثر من اهتمامهم بالتعاون بين الأفراد .

بل إن فكرة الشمول (أو السعة) في حساب بنتام متأثرة من غير شك بفكرة المشاركة الوجدانية Sympathy عند آدم سميث ، إن القول بانتشار المنافع من طبيعة القول بانتشار الوجدانات ، والأصل في المنفعة أنها نتيجة تنشأ عن حادث وتكون نافعة — كالمال . ولكن الشمول البنتمي قد رد النتيجة إلى عدد المنتفعين ؛ بهذا لم تعد المنفعة نتيجة تنشأ عن علة ، بل أُنشئت لإرضاء لميل ينتشر بالصدوى الوجدانية ، ومن هنا يصبح من واجب كل إنسان أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع ، وبالرجوع إلى المثل الذي ساقه بنتام للتدليل على وحدة منفعة التاجر ومنفعة عملائه ، قد ننهي إلى تضيق عمل

الحكومة - بل إلى إلغائها ! إذ ما حاجتنا إلى الحكومة بعد
أن تتفق مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؟ ستسود حياة
الأفراد ومجتمعهم محبةً وتعاطف ، ومن ثم تنتهى ضرورة قيام
الحكومة^(١) ؟

هكذا وفق بنتام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ،
ومشكلة التوفيق بين المصلحتين قد حيرت النفعيين ؛ ورطوا
أنفسهم حين ربطوا بين مصلحة المجموع ومصلحة الفرد ،
وزادوا ورطتهم حين أقاموا نفعيتهم الأخلاقية على أساس من
مذهب اللذة السيكلوجي ، وسنعود إلى هذه المشكلة في تعقبنا
على بنتام ثم في عرضنا لمذهب مل وفي مناقشتنا لتهاوته .

أساس النفعية في مذهب :

كانت العلاقة بين أخلاقية الفعل الإرادى والبواعث التي
تؤدى إليه ، أو النتائج التي تنجم عنه ، من أعقد المشاكل التي
ميزت النفعيين والتجريبيين عامة من الحدسيين والعقليين من

(١) حتى مع اقتراض هذا الأمل تظل حاجتنا إلى وجود الحكومة
قائمة ، لأن وظيفة الحكومة لا تقتصر على حفظ الأمن وترقية مستوى
المجموع في داخل البلاد ، بل تتجاوز هذا إلى صد العدوان الخارجى
كما نعرف .

ناحية أخرى^(١) . وفي تصور بنتام لأخلاقية الفعل تتمثل النزعة التجريبية في فهم الأخلاقية ، إذ استخف بالبواعث بمقدار اهتمامه بالنتائج والآثار ، فهو يرى أن الباعث هو الرغبة في إشباع اللذة أو تحاشي الألم ، أما المقصد (عنده) فيراد به النتائج التي يتوقع الإنسان أن تنشأ عن إتيان الفعل^(٢) . ثم يعقب بنتام فيقرر بأن الباعث في ذاته لا يكون خيراً ولا شراً ، لأن الباعث الواحد قد يفضى إلى نتائج طيبة وقد ينتهى بنتائج سيئة ، إن الفيلسوف الأخلاقى كالمشرع من حيث اهتمامه بخيرية النتائج وشريرتها ؛ لا تضاف الخيرية ولا الشرية للبواعث في ذاتها ، وإن كانت توحى بنوع النتائج المتوقعة ، وإذا كان العقليون يرون أن النية resolution هي التي تحدد خيرية الفعل أو شريرته ، ولا عبرة بعد هذا بنتائجه وآثاره ، فإن بنتام — والنفعيين من ورائه — يقيمون أخلاقية الفعل على ما يقرب عليه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ؛ أما البواعث فإنها لا تغير من طبيعة

(١) توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) يكثر بنتام من التمييز بين المصطلحات المتشابهة من باعث motive ومقصد intention وميل disposition ونزوع tendency وغير ذلك . لحسننا ما ذكرنا في صلب الكلام .

الأفعال كثيراً ولا قليلاً ، وتمشياً مع هذا المنطق رفض النفعيون ما يقوله خصومهم من أن الخير يحمل في باطنه جزاءه ، وينطوي في طبيعته على مبرراته ، فأقر بنتام — على عكس هذا — أن الخيرية أو الشرية محتاجة إلى جزاء Sanction . إن الجزاء الطيب يفرى بالفعل الفاضل ، والجزاء السيء يدفع عن ارتكاب الشر ؛ وردّ بنتام هذه الجزاءات إلى أربع^(١) : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية ، فرتكب الشر — الذى يسبب للآخرين الأذى — ينال جزاءه من متاعب الجسم أو آلام النفس ، ويمحق به عقاب القانون ، واحتقار المجتمع وعذاب جهنم ، وعلى عكسه يكون حظ الخير الذى يحقق لنفسه وللآخرين نفعاً^(٢) .

هذا موقف يسائر تجريبية بنتام واهتمامه بالتشريع ، فإن الفيلسوف التجريبي لا يروقه تعليق فلسفته على النوايا والبواعث وما يدخل في بابها ، والمشرع لا يطالب القضاة بالكشف عما

(١) قائمة الجزاءات وعددها يختلف باختلاف كتبه الأخلاقية الثلاثة - السالفة الذكر ، ومرجع التصنيف المذكور في صلب الكلام إلى مدخله .
(٢) The Johnston, Intr. to Ethics, p. 146 ff. وقارن :
L. Stephen English Utilitarians, Vol. I., p. 249-63 ثم ارجع إلى بنتام نفسه في كتابه « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » طبع ١٩٤٨ في الفصلين الثالث والعاشر عن الجزاءات والبواعث .

تكنه الضمائر وتحقيه النفوس ، فحسبه نتائج الفعل وآثاره شاهداً على سلامة الفعل أو شذوذه ؛ ومع هذا أثار موقف بنتام — والنفعيين عامة — نائرة النقد ، فلنلقب على مذهبه ^(١) :

تقرير ومناقشة :

كان بنتام معبراً عن روح عصره وممثلاً للتجريبية التي سادت تفكيره — كما أشرنا من قبل ، وقد تكفل بنفوذه وشعبيته من نشر النفعية ومدى نفوذها إلى شتى مجالات التفكير في عصره ، بهذا هجرت الفلسفة برحها العاجى واتصلت بالحياة اليومية وسخرت جهودها لحل مشاكلها .

وكان « توماس ريد » قد شن حملته على « هبوم » وحطم قوائم التجريبية في عصره ، ولكن التجريبية قد أخذت تسترد نشاطها على يد بنتام بعد بضع سنين ، وأخلص بنتام لزمته الحسية وأخضع تفكيره لمنطقها ، وبدا هذا أوضح ما يكون في مذهبه النفعي ، حشد لتأييده ثروة من التجارب والخبرات ، وأخضع دراساته لمنهج الاستقرائى المحض ، وفيه يتمثل التباين بين تجريبية النفعيين وحداثة معاصريهم من أتباع المدرسة الاسكتلندية ،

(١) قارن بوجه عام R. Le Senne, Traité de Morale Generale

— على نحو ما سنعرف عند مناقشة النفعية — وبهذه التجريبية ارتفعت الأخلاق — لأول مرة — على يد بنتام إلى مصاف العلوم الطبيعية الدقيقة ، وكان في الحساب الذى ما يشهد بهذا التطور الجديد ^(١) .

بهذا تحققت النزعة الواقعية فى الأخلاق ، وأصبحت الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، بل ترمى إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد المجتمع على قدر الإمكان ، وليس حساب الذات إلا محاولة لتقدير جهود الإنسان ، وتقويم مدى نجاحها فى تحقيق الذات أو تفادى الآلام ، تقويما رياضيا يمتاز بالدقة وال ضبط .

ليست مهمة الفلسفة الخلقية أن نضع مثلاً عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، وإنما تقوم مهمتها فى دراسة المجتمع دراسة علمية تُصطنع فيها مناهج الملاحظة والتجربة ، فإن المجتمع قد وُجد قبل أن نشرع فى إصلاحه وإخضاعه لهذا الأخلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، فحسب الإنسان أن يلاحظه كما هو فى الواقع ، وأن يستخلص من ملاحظاته قوانين النشاط الإنسانى ؛ إن للمجتمع طبيعته ، وبهذا الوضع يحتم أن تنشأ فيه

قوانين الأخلاق ، وما من قوة تستطيع أن تمنع وجودها ، أراد
بنتام بهذا أن يكون « نيوتن » الأخلاق .

وخير ما في هذه الواقعية أن كرامة الفرد فيها مصنوعة ، إنها
لا تنتهى بالفرد إلى أن يفنى في المجتمع ويذوب في مطالبه ،
ويتقبل صاغراً قوانين الأخلاق التي تفرض عليه من سلطة
أخرى ، إن صالح الفرد ليعلو على صالح الجماعة ، بل إن مصلحة
المجموع نفسها تقوم على بواغث فردية ، وتستند إلى دوافع ذاتية ،
ومنطق المذهب لا يسيغ أن يضحي الفرد في سبيل المجموع دون
ثمن يتقاضاه ، إن الإنسان وحده هو الوصى على نفسه ، القيم على
لذته ، المنوط بحراسة سعادته ، وهذا يؤكد استقلال الشعور
الفردى ، ويصون للذات طابعها الاستقلالى ، وإن لم ينته هذا
الاستقلال إلى استسلام الفرد لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام
علم الأخلاق .

بهذا امتاز مذهب بنتام عن مذهب هوبز ، فقد سلب
الأخير الفرد حريته واستقلال ذاته ، لأن مرجع الإلزام الخلقى
عنده إلى الدولة أو إلى حاكمها السياسى ، وعلى الفرد أن يستجيب
لهذه السلطة راضياً أو كارهاً ؛ بل حاول بنتام أن يبسط من
أناية هوبز حتى تستوعب مبدأ الحرية ، وتشمل فكرة

الإحسان للغير ، وإن كانت لنا على هذه المحاولة ملاحظة تأتي بعد قليل .

إذن فقد كان له فضله الملمحوظ في تثبيت البحرية التي كانت تعاني من ضربات خصومها في عصره ، ولكن إخلاصه لمذهبه الحسى وغُلُوّه في نزعة الواقعية قد جره إلى مهاوٍ لم يكن في وسعه أن يتفادى الوقوع فيها ، إذ انتهى إلى إخضاع الأخلاق للمناهج الاستقراء وحدها ، فأنكر على الأخلاقيين أن يتجاوزوا البحث فيما هو كائن إلى دراسة ما ينبغي أن يكون ، وأن يتخطوا النظر في الواقع الأليم إلى البحث في المثل الأعلى لسلوك الإنسان ؛ كان هذا هو موقف « بنتام » في إنجلترا إبان الثلث الأخير من القرن الماضي ، ولم ينقض ذلك القرن حتى كانت الوضعية الفرنسية قد ثبتت هذا الاتجاه وكنت له ، هذا ما نراه عند أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية الذين غيروا بمجهودهم المشكلة الأخلاقية التقليدية مجالا ومنهجاً^(١) ، وكانوا في هذا أوضح من بنتام وأقوى ، وما يقال عنهم ينسحب على بنتام ويقال على جميع الحسينيين في موقفهم من الأخلاق ، ما من شك في أن فلسفة الأخلاق لا تسفني قط عن دراسة الظواهر الخلقية كما هي في الواقع ، ولمناهج الاستقراء في

(١) أكبر ممثلها دوركايم + ١٩١٧ وليفى برون + ١٩٣٩ .

هذا الصدد قيمتها المتأخرة ، إن هذه الدراسة التجريبية تزودنا
 بثروة من المعلومات لا يستقيم بغيرها فهمنا للأخلاق ، إذ كثيرا
 ما نعرف عن طريقها السبب في نفور بعض الجماعات من سلوك
 معين ، أو العلة في مرضاتهم عن سلوك آخر ، ولكن فلسفة
 الأخلاق لا تنفع بهذه الدراسة التجريبية ، ولا تستقيم بغير التطلع
 إلى مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه سلوك الإنسان ، فمن الضلال
 أن تنتهى بنا دراستنا للواقع — كما انتهت ينتام — إلى مهاجمة
 الالتزامات والواجبات التى ينبغى أن يقوم بها الإنسان ، أو
 الاستخفاف بالمثل العليا التى تعبر عن مطامح الإنسان بما هو إنسان .
 ولكن كيف السبيل إلى هذا مع اعتناق بنفام المذهب
 الحسى ؟ إن إخلاصه لهذا المذهب قد اقتضاه الاستسلام للتجربة
 حتى استعبدته التجربة وافقد القدرة على التحرر من استبدادها
 واستخدامها لصالح أبحاثه ، هذه مضررة الحسية عند جميع أتباعها ،
 تصرفهم عن مشاكل الفلسفة الرئيسية فى مجالها الميتافيزيقى
 والإيستمولوجى ، إلى الانغماس فى زحمة الحياة العملية حتى يفنوا
 فى ضبيجها !

ويبدو نقص مذهبه الحسى فى تهافت حسابه الذى الذى
 أراد أن يُقَوِّم به الذات والآلام ، إن إجراء هذا التقويم يقتضى
 أن تكون الذة مشعورا بها أو حاضرة فى الذهن ، ولكن قيام

الإنسان بتطبيق الموازين التي تضمنها الحساب الذى السالف الذى كرىفقدته الشعور بها ، أو يضعف إحساسه بوقعها ، ومن ثم لا يكون القياس دقيقاً ؛ بل إن القيم الذاتية للذات لا يمكن أن تخضع للقياس الرياضى ، إذ كيف يتسنى لنا أن نحول شدة اللذة وعمقها أو صفاءها إلى أرقام دقيقة ؟ ثم إن مقارنة لذة بأخرى من نوعها وطبيعتها أمر عسير ، وأشد منه عسراً أن تكون الموازنة بين لذتين من طبيعتين مختلفتين ، كأن نوازن بين لذة حسية وأخرى عقلية أو فنية .

وتحويل قيم الذات المتنافرة إلى مال ليس بالأمر الهين اليسير ، إذ كيف يتيسر لنا أن نحول لذة الإحسان إلى فقير ، أو العطف على مريض ، إلى قيمة نقدية دقيقة ؟ إن تحويل الكيفيات إلى كميات ممكن فى الظواهر الطبيعية ، ولكنه مستحيل أو يكاد يكون ضبطه مستحيلاً فى الشعاع والوجدانات ، من هنا فشلت محاولته — كما فشلت محاولات سبينوزا + ١٦٧٧ وليبنز + ١٧١٦ فى رد الأخلاق إلى دقة الرياضة ، إن ظواهر الأخلاق تختلف عن النسق الرياضى من حيث اتصالها بالإنسان فى دنيا الواقع ، وعن الظواهر الطبيعية من حيث تعبير مجراها بتدخل الإرادة البشرية .

من هنا أنكر تكيم الذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق

— من أمثال جرين + ١٨٨٢ وسدجويك + ١٩٠٠ وبرادلى + ١٩٢٤ ومكنزى + ١٩٣٥^(١) وغيرهم من نقاد بنتام ، وإن وجد الحكميم من يدافع عنه بعد بنتام — مثل راشدال^(٢) + ١٩٢٤ .

وقد فطن أرسطو قديما إلى ما فات بنتام حديثا ، من أن اللذات تختلف كيفاً إلى جانب تفاوتها كما ، وهو رأى يتفق وفهم الناس لطبيعة اللذات ، إذ قرر أرسطو في دراساته السيكلوجية أن الأفعال الإنسانية التى تختلف نوعاً لا يمكن إلا أن تقترن بلذات تختلف كيفاً ، فعمل القوى العقلية يخالف عمل الحواس في كيفه ، بل تختلف أنواع كل منهما عن أنواع الأخرى ، ومن ثم تختلف اللذات التى تنشأ عنها ، فالإنسان يتوخى التعمق في فهم مسألة متى كان في التعمق لذة عقلية ، ولو تساوت اللذات كيفاً لكانت كلها خليفة بأن تزيد من وجوه النشاط الإنسانى بغير تمييز ، ولكن التجربة تشهد ببطلان ذلك ، فإن عمل قوة من قوى النفس يعوقه شعور الإنسان بلذة قوة أخرى ، فعاشق المكان

(١) T.H. Green في كتابه *Prolegomena to Ethics* و H. Sidgwick في كتابه *Methods of Ethics* و F.H. Bradley في كتابه *Ethical Studies* و J.S. Mackenzie في كتابه *Manual of Ethics* و H. Rashdall في كتابه *Theory of Good and Evil* (٢) انظر ف ١ — ك ٢ من الجزء الثانى عن حساب اللذات . (2 vols.)

لا يستطيع أن ينصت إلى مناقشة أثناء استماعه إلى لاعب ماهر على الشان ، طالما كانت لذته من اللعب على الشان أقوى من لذته من المناقشة ، أى أن لذة الشان تعوق عمل العقل ^(١) .

وإلى التفرقة بين اللذات كمًّا وكيفًا ذهب جون ستورت مل ، أشهر دعاة النفعية الحديثة — كما سنعرف فى الفصل التالى . أما محاولة التوفيق بين منفعة المجموع ومنفعة الفرد فقد رد فيها الغيرية إلى الأثرة ، فشابه فى هذا هوبز وهلفتيوس وغيرها من أصحاب اللذة الفردية ، وما أحرانا أن نستعيد ما قاله أوجست كونت + ١٨٥٧ A. Comte فى حملته على هلفتيوس من أن القاعدة التى تقول :

« إن عمل الفرد من أجل غيره خير طريقة يحقق بها مصلحته » قاعدة مشثومة ، ومن الضلال أن يقال للناس : اصغوا إلى صوت أنايتكم فإن هذا كفىل بأن يجعلكم غيريين تلتمسون مصلحة الآخرين ، وتنشدون سعادة المجموع ، كأنما أراد اتباع هذه الفكرة أن ينصحوا الناس بالابتعاد عن اتباع الفضيلة حتى يكونوا فضلاء !

الواقع أن الطبيعة البشرية تجمع بين نزعات الأثرة والإيثار ،

(١) Sen, op. cit., p. 71-2

ومن الخطأ ردها إلى الأنانية الموهلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها ، وعن النزاع بين هاتين النزعتين ينشأ الموقف الخلقى ؛ وتبدو آثار الغيرية الأصيلة في فطرة البشر جليلة في السلوك الذى يقوم على مشاركة الإنسان لغيره وجدانيا . وعطفه على المحتاج وإشفاقه على المريض ... من غير أن يريد من وراء هذا جزاء ولا شكورا ، وإن كان بين علماء النفس من يرد هذا التعاطف إلى أن الإنسان يتصور نفسه فى الوضع الحزن الذى يستدعى إشفاقه ويستثير عطفه !

ولكن بنتام ينظر إلى هذا التعاطف الوجدانى من خلال الأثرة فلا يعنيه منه إلا أنه يزيد شعور الإنسان ببلذته — على النحو الذى أشرنا إليه من قبل — ولكن الواقع أن الطبيعة البشرية أرحب من أن تكون مجرد نزوع أنانى موغل ، إن حب الذات فيها يقتزن بالنزوع الغيرى والتشارك الوجدانى ، والنزاع بينهما هو الذى يحدد لنا الأخلاقية فى سلوك الإنسان .

ثم ما هذا الشمول الذى أدخل به « بنتام » الغيرية فى تعريف الأنانية ؟ لقد وقع بنتام فى خطأ سيكولوجى حين اعتبر الشمول — أى امتداد اللذة للآخرين — من بين المقاييس التى تقوم بها الذات تقويما كيا ، أى أن شعور الإنسان باللذة يزداد بمقدار عدد من تصيبيهم من ناس ، ولكن هذا غير صحيح فى كل

الحالات ، فقد يُسعد الإنسان مجموعة من الناس على حساب سعادته ، ومن ثم يكون في إسعاده للآخرين شقاؤه ، ورُب معترض يقول إن الإنسان لا يعبأ بما ينجم عن إسعاده للآخرين من ألم ، فيسعد بتضحيته دون اكتراث لآلامه ، وهذا الاعتراض يقوم على فرضين كلاهما خاطيء :

أولهما أن يوهب الإنسان الميل القوي إلى التعاطف والتشارك الوجداني ، فيسعد بكية قليلة من هذا التعاطف لأنه يراها أسى كيفا أو نوعا من كمية تكبرها من اللذة الشخصية الخالصة ، وهذا ممكن ولكنه لا ينقض ما قلناه من قبل ، لأن تجربة الإنسان في هذه الحال ألم أو فقدان لذة ، وهو لا يرضى بهذا إلا لأنه يرى أن اللذة القليلة التي لا يزال يشعر بها أسى نوعا من اللذة التي افتقدها ، وبعبارة أخرى إنه ككائن ناطق خليق بأن يميز بين اللذات تميزا كيفيا على غير ما فعل بنتام ، وربما قيل بالإضافة إلى هذا إنه لا يحفل الألم إذ ليس هناك ألم يعبأ به ، إنه قد أصاب فعلا خلال تعاطفه الوجداني كمية من اللذة أكبر من الكية التي كان يحتفل أن يصيبها عن طريق فعله الأناني ، وهذا الكلام يقوم على افتراض وجود تعاطف قوي لا يتوافر إلا للقليل من الناس ، فإن لذات التعاطف في أكثر الحالات أضعف من

مشاعر حب الذات ، ومن ثم يجوز القول بأن مجموع لذات الآخرين يكلف الفرد لذته .

وثاني القرضين أن يقال إن المجتمع يعوض من يسعد الآخرين بالثناء والمدح الذي يخلعه عليه ، مع أن المجتمع كثيراً ما يفوته إظهار هذا الشعور ، ويُعجزه أن يبدي هذه الوحدة في التفكير وفي الشعور وفي العمل ، تلك الوحدة التي تجعل التضحية بالذات مثار الإعجاب عند جميع أفرادها ، فإذا استمع الشاب الثرى لنصيحة المسيح فتحلى للفقراء على كل ممتلكاته وتبع المسيح ، لم يلقَ من المؤسرين شكراً على تضحيته ، وفي الكثير من الحالات نجد أن الإنسان الذي يضحي بحياته لصالح المجتمع لا يلقى جزاء أكثر من شعوره الباطني بالرضا عن سلوكه الخير ، وما يناله من تقدير قلة من الناس لرأيهم عنده قيمة ، ولكنه يرضى عن لذة قليلة يصيبها لأنها أسمى نوعاً من لذة عظيمة فقدتها^(١) .

بل الواقع أن بنتمام قد جبّ فكرة الشمول بفكرة الشدة أو القوة معياراً في حساب الذات ، كان شعار المذهب : تحقيق أكبر مقدار من السعادة « لأ أكبر عدد من الناس » فاستبعد بنتمام في أعرامه الأخيرة الجملة الأخيرة من هذا الشعار ! إذ كان معنى هذا الشعار أننا إذا خيرتنا بين مقدار عظيم من السعادة

(١) Ibid, p. 78-5

يصيب قلة من الأفراد ، ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد ، وجب أن تؤثر الثانى على الأول ، بهذا تسمو مصلحة المجموع على مصلحة الفرد ، ولكن اعتبار اللذة الخير الوحيد ، وجعل اللذة الفردية قوام الأخلاقية قد أدى بفيلسوفنا إلى أن يؤثر الفعل الذى يحقق لصاحبه أكبر قسط من اللذة على الفعل الذى يحقق مقدراً ضئيلاً من اللذة لعدد كبير من الناس ، ومن أجل هذا استبعد بنتام من شعار مذهبه : « لأ أكبر عدد من الناس »^(١) ! بهذا ارتد أنانياً ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته .

بل إن بنتام ينتهى من حديثه عن المال إلى ما يوحى بأن السعادة القصوى التى يتطلبها مذهبه عبيرة التحقيق ! إنه يرى الثروة تحتل من جميع المتع مكان الصدارة ، لأنها تهىء للإنسان أسباب اللذات الأخرى ، ولهذا أوجب على المشرع ألا يقنع بكفالة الطمأنينة والمساواة بين المواطنين ، بل عليه — بالإضافة إلى هذا — أن يكفل لهم الرخاء ، ومع ما تهياً للمال من صدارة فى مجال الخيرات لا يعتبر المال خيراً فى ذاته ، إنه خير بمقدار ما يحقق للإنسان من متع ولذات ، فهل الأفضل أن تنعم قلة من الناس بوفرة من الرخاء ، أم تسعد كثرة من الناس بفضلة من

. Cf. Mackenzie, p. 176. (١)

الرخاء ؟ يرى بنتام أن التفاوت في الثروة يقابله تفاوت في أسباب السعادة ، بمعنى أن الأكثر ما لا أسعد حظا ، ولكن فائض السعادة عند الرجل الغني لا يتساوى مع فائضه من الغنى ، وتفاوت ملكية المواطنين لا يؤدي إلى زيادة كمية السعادة عند المجموع ، وهذه النتيجة تسلم مباشرة إلى الشيوعية ، إذا لم يعقها اعتبار آخر ، هو الأخطار التي تنجم عنها ، ليس على الدولة أن تضمن لمواطنيها الرخاء والمساواة فحسب ، بل عليها أن تكفل لهم طمأنينتهم ، وهذه الطمأنينة من غير شك أسمى الخيرات ، لأنها إذا استهدفت للخطر استهدفت له الخيرات الأخرى ، ولكن لا شيء يهدم الطمأنينة أكثر من التمرد على الملكية الخاصة ، ومن هنا ينتهي بنتام إلى النتيجة الهامة التي لم يفصح عنها ، وهي أن « السعادة القصوى » التي يتطلع إليها مذهب الخلق ويتعذر تحققها ، لأن توزيع الثروة بالتساوى — وهو شرط ضروري لتحقيق هذه الغاية — لا يمكن تحقيقه لأنه يجر إلى أخطار سياسية جسيمة^(١) . وقد يذكرنا هذا بالياس والتشاؤم الذي لاحظناه عند بعض اللذين من القدماء .

بقى أن نعقب موجزين على موقفه من أخلاقية الأعمال الإنسانية وتعليقها على نتائجها وآثارها ، دون براعتها ونوايا أصحابها ،

(١) Wundt, op. cit., p. 143-44 .

وربط هذه الأخلاقية بالجزاءات السالفة الذكر ، والواقع أن هذا الموقف الذى وقفه بنتام والتجريبيون من ورائه يؤدى إلى الخلط بين العدالة والأخلاقية ، إن القاضى لا يستطيع أن يكشف فى ضمير المجرم عن بواغث إجرامه ، من هنا كان اهتمام الشرعيين بنتائج الأفعال دون بواغثها — وإن كان للقاضى أن يجعل من الباعث عاملا فى تقدير العقوبة ، أما الأخلاق فإنها تتجاوز ما تقتضيه العدالة إلى استفتاء الضمير والكشف عن بواغث الأفعال عند أصحابها ، ولكن بنتام كان مشرعا قبل أن يكون فيلسوف أخلاق ، وإخلاصه للنزعة الواقعية جره إلى إغفال الضمير مدبرا للأفعال الإنسانية ، ومرجعا للأحكام الخلقية ، وقد سارت الجماعات البدائية فى أحكامها التقويمية منطلق التجريبيين فى تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواغثها ، كان مقياس الخيرية عندها هو مصلحة القبيلة ، كما تمثل المقياس عند رجال القانون فى مصلحة الجماعة التى شرع القانون لصيانة سلامتها ، أما فلسفة الأخلاق فإنها تطمح فى جعل الإلزام الخلقى باطنيا ذاتيا وليس خارجيا .

على أن الجزاءات التى اهتم بها بنتام هى نفسها الجزاءات التى وصفها من قبل « جاى » وغيره من اللاهوتيين ، ولكن وجه الخلاف بينهما يقوم فى اهتمام رجال اللاهوت بالجزاءات

الدينية ليبرهنوا بها على الاتساق بين مصلحة الفرد ومصلحة
 المجموع — كما سنعرف بعد — أما بنتام فقد كان — كصلاح
 سياسي أكثر منه فيلسوفا نظريا — يحاول أن يصلح النظم
 والقوانين القائمة في عصره ، فوجد أن نظام العقوبات هو الذى
 يحتم على الفرد — الأنانى بطبعه — أن يعمل لمصلحة المجموع ،
 أما الجزاءات الدينية فإنه لم يكثر لها كثيراً ، بل صرح بأنه
 لا يعرف شيئاً عن طبيعة نعيم الآخرة أو جحيمها — لذاتها
 وآلامها — لأنها لا تخضع لمشاهداته ، فسأير بهذا نزعتة الحسية
 الواضحة .

وقد أحسن « مل » صنعاً حين أخذ — فى مقاله السالف
 الذكر — على بنتام ضيق اطلاعه على التراث العقلى الذى خلفه
 المفكرون السابقون له عن الطبيعة البشرية ، إنه لأرحب أقتا
 وأقوى طموحا وأسمى نظرة مما تصور بنتام والحسيون معه .
 حسبنا هذا تعقيباً على بعض الأفكار التى انفرد بها بنتام ،
 أما أصول النفعية التى شاركه فيها غيره من النفعيين فنسعرض
 لمناقشتها فى ختام هذا الكتاب .

الفصل الثاني

النفعية عند جون ستورت مل

(١٨٠٦ - ١٨٧٣)

جيمس مل وفعيته — جون ستورت مل : من سيرة،
حياته العقلية والروحية — علاجه للنفعية — فضله على مذهب
المنفعة : (١) إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة (٢) التضحية
في مذهبه (٣) التفرقة الكيفية بين اللذات — مميزات
السعادة ومقوماتها في مذهبه — الإلزام الخلق والمنفعة —
علاقة التفضيلة بالسعادة — علاقة العدالة بالأخلاقية —
مناقشة مذهبه .

جيمس مل وفعيته :

استمر تيار النفعية التجريبية بعد « بنتام » يجرى في أرض
مهّدها له « جيمس مل » + ١٨٣٦ وابنه « جون ستورت »
أشهر النفعيين طراً ؛ البقى جيمس مع بنتام عام ١٨٠٨ وسرطان
ما اتصلت بينهما أسباب الود الحميم ، فاتفقا قلباً واتجاها ، وقد
عبر جيمس عن هذه العلاقة في خطاب أرسله إلى بنتام وأعلن فيه
أنه أخلص تلامذته وأشدّهم حباً له وحفاة لمبادئه ، وأعظمهم
إيماناً بالحقائق التي كان لبنتام شرف عرضها ، وهو شرف خالده .

باقٍ على الزمن ، بل تخيل في خطابه أنه عند أستاذه أحب تلامذته
وحواريه إلى نفسه^(١) ...

بل كان جيمس أقرب إلى الصديق منه إلى التلميذ الحبيب
إلى نفس أستاذه ، وقد أثر في بنتام بمقدار ما تأثر به ، بل كان
يفضل أستاذه في انساق تفكيره المنطقي ، وفي قدرته على عرض
آرائه في صور جذابة تسترعى الأنظار .

كان جيمس يمثل مرحلة الانتقال من مؤسس التجربة
الحديثة « بنتام » إلى أكبر أعلامها فضلا في التمكن لها
« جون ستورت » ؛ تلقى القبس من يد أستاذه وسلمه في أمانة
إلى يد ابنه وخليفته ، وكان أعظم من بشروا بأفكار بنتام
وأكثرهم حماسة للترويج لها ، وحوله التفت أولئك الراديكاليون
من الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يجددوا الحياة السياسية
الإنجليزية في ضوء مذهب بنتام ؛ وكان نشاطه ينصب أصلا
على الفلسفة الخلقية والدراسات العملية التي تتصل بها كالتاريخ

(١) كتب الخطاب في ١٩ سبتمبر ١٨١٤ ونشره Bain في كتابه عن
جيمس مل س ١٣٦ وما بعدها وقتلنا نحن هذه الفقرة منه عن : Leslie
Stephen, The English Utilitarians ج ٢ (عن جيمس مل) س ٧
(وقد أعطاه بنتام بيتا — كان يملكه من قبل ملتون — وأعانه ماليا حين
كان يكتب تاريخ الهند) .

وفقا للقانون والسياسة والاقتصاد السياسى ، وكان فى كل نشاطه مخلصا للمبدأ النفسى الذى أوجب العمل لتحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد من الناس .

وأعظم وجوه فضله على النفعية أنه سد النقص الذى أغفله مذهب بنتام ، إذ كان اهتمام بنتام بالتطبيق العملى أكثر من اهتمامه بالتدعيم النظرى ، وتبدو خطورة هذا النقص إذا ذكرنا آثار خصومه من أتباع المدرسة الاسكتلندية وما امتازت به هذه الآثار من عمق فى التفكير وصفاء فى النظر العقلى المجرد ، سدّ جيمس هذا النقص بكتابه القيم عن تحليل ظواهر العقل البشرى Analysis of the Phenomena of the Human Mind إذ وضع به الأساس السيكولوجى للمذهب النفسى ؛ قام جيمس بدور الوسيط فأدى للدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها بنتام للدراسات العملية ، فجدد التفكير بروح الفلسفة التجريبية القديمة^(١) .

وقد أودع مذهب الأخلاق فى الفصول التسعة الأخيرة من الجزء الثانى من كتابه السالف الذكر ، ثم فى كتابه Fragment on Mackintosh ، ومذهبه فى الأخلاق جزء من محاولته

R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, (١)

تفسير ظواهر العقل عن طريق تداعى الإحساسات، والأفكار ،
وقد تابع أستاذه فى النظر إلى اللذة على أنها الخير الوحيد ،
وإلى الألم على أنه الشر الوحيد ، وإن كان قد تابع أبيقور فى
إيثار اللذة المعتدلة ، وخالف بنتام ففرق بين أنواع اللذات وآثر
مق العقل على لذات الحس ، واعتبر الغفة أسمى الفضائل ، وهاجم
اهتمام المحدثين بالوجدان ، وفاوم - - مع جبهة أتباع المدرسة
النفعية - كل صور المذهب الرومانتيكى ، أو العاطفى^(١) .

وصرح جيمس بآز، الإنسان متى ترك لنفسه التمس لذته ،
ولكن التجربة علمته أن يعيش على اتفاق مع أقرانه ، وعلمت
أقرانه أن يأتوا من الأفعال ما يحقق منفعة ، وأن يتجنبوا منها
ما يجلب مضرة ، وأكدت للجميع أن من يحسن إلى الناس
ويخدم مصالحهم يحقق بهذا مصلحته ، ومن يسئ إليهم ويقاوم
رغباتهم يجلب لنفسه للتاعب ، ومرد الخير والشر إلى الثواب
والعقاب ، أو إلى ما يخلعه الناس على أفعال الإنسان من مدح
أو قدح .

وقد استعار جيمس عناصر مذهبه من هوبز وهيوم وأضافها
إلى تراث بنتام ، وافق هوبز فى أن الإنسان بطبيعته ينشد

(١) B. Russell, Hist. of Western Philos., 804

سعادته ، وخالفه في اعتبار الفعل الخير ما يحقق أعظم سعادة ممكنة دون نظر إلى عدد من يصيب هذه السعادة ، بل أوجب على الإنسان أن يعمل على تنمية سعادة الآخرين .

وتابع هيوم في تفسير الإلزام الخلقى بالالتجاء إلى العواطف الخلقية ، والاعتقاد بأن الناس يستصوبون من الأفعال ما حقق نفعاً ، ويستهجنون منها ما أدى إلى مضرة ، ولكن جيمس يعتقد أن مذهبه يفضل مذهب « هيوم » لأنه يقدم مقياساً موضوعياً للأخلاقية .

وشابه بنتام في جوهر مذهبه على نحو ما أشرنا من قبل ، بل تابعه في تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على نتائجها وآثارها دون بواعثها ونوايا أصحابها ، وفي النظر إلى الرجل الماضل على أنه من يحسن تقدير الذات وحساب الآلام^(١)...

وشرح جيمس نظريته السياسية في مقال عن الحكومة نشرته دائرة المعارف البريطانية في طبعتها التي صدرت عام ١٨٢٠ ؛ وقد رأى أن غاية الحكومة — كغاية كل سلوك أخلاقي — تقوم في تنمية السعادة الإنسانية ، وأوجب على

L. Stephen, *ibid.*, وكذلك Plamenatz, *op. cit.*, ch. VI. (١)

Ch. VII Sec. III من الأخلاق عند جيمس مل ص ٣١٢ — ٣٧ .

الحكومة أن تعالج الآلام والذات بحيث تحقق السعادة القصوى لمواطنيها بأن تضمن لكل فرد أكبر قدر ممكن من نتائج عمله ، وكان يعتقد أن السياسة يمكن أن تسير بمقتضى العقل ، وأن آراء الناس يجب أن تخضع لمنطق الحاجة .

ولكن جيمس لم يكن واسع الاطلاع ، بل كان يجهل فلسفة الألمان النظرية جهلاً معيباً ، وليس أدل على هذا الجهل القاضح من إشارته إلى المسكين « كانت » في كتابه : نقد العقل النظرى^(١) !! وقد كان هذا الجهل بالفلسفة الألمانية سمة مفكرى الجزيرة البريطانية إبّان القرن الماضى ، مع استثناء هاملتون وقلة من الأدباء من أمثال كولريدج وكارلايل^(٢) ، من هنا نفهم نزاع جيمس مل مع كولريدج بصدد النهج الاستنباطى القبلى^(٣) ، وضيقة بمذاهب الحدسيين والعقليين .

حسبنا هذا عن جيمس مل ، فإن فى مذهب أستاذه السالف الذكر ، ومذهب ابنه فيما يلى من حديثنا ، ما يتفينا عن الإسهاب والتفصيل ، ولا بأس من أن نتخطى صغار النفعيين الذين

(١) L. Stephen فى كتابه السالف ج ٢ ص ٣٤ .

(٢) انظر B. Russell فى كتابه السالف ص ٨٠١ .

(٣) Cf. Stephen, Vol. II, p. 85-7 وانظر التباين بينهما

ص ٣٧ — ٨ من المصدر نفسه .

— ١٣٩ —

عاصروا الأب وابنه كالكافى جون أوستن + ١٨٥٩ J. Austin
واللورخ جورج جروت G. Grote تلميذ بنقام وصديق مل ،
وجون هرشل + ١٨٧١ J. Herschel ووليم هرشل + ١٨٦٦
وغيرهم ممن كان لهم بعض الفضل على مذهب المنفعة العامة ،
ولنشرع فى الحديث عن أشهر النفعيين :

جون ستورْت مل

من سيرة حياته العقلية والروحية :

فى فلسفة مل بلغت التجريبية الحديثة — فى القرن التاسع
عشر — ذروتها ، كما بلغت التجريبية التقليدية السابقة أوجها
فى فلسفة هيوم ، وتميزت فلسفته بخصائص تجريبية عصره ،
خرجت من برجا العاجى واتصلت برجل الشارع ، وتجاوزت
صفوة المثقفين إلى جبهة المستنيرين .

تعهد تربيته منذ صغره والده جيمس ، فتشبع بالنفعية وهو
لا يزال حدثاً ، وأنشأ جمعية « النفعى » وهو لما يزل فى السادسة
عشرة من عمره (١٨٢٣ — ٢٦) وسرعان ما أصبح هذا الاسم
شعار المذهب ورمزه ، وفى سن العشرين أصابته أزمة روحية كان
لها خطرهما فى حياته المقبلة ، بل تمرد حيناً من الزمن على التعاليم

النفعية التي تلقاها عن أبيه وأخلص لها فيما سلف من حياته ،
فضاق بنظرية السعادة ونفر من الجبرية الأخلاقية وبرم بطغيان
العقل وجزره على العواطف والانفعالات ، وبدأ يشعر بقيمة
الفن وأهمية الشعر وخطر العاطفة ... قرأ وِردزويرث + ١٨٥٠
Wordsworth ثم اتصل بمبقرية جيته Goethe وتعرف إلى
الشاعر الرومانتيكي كولريدج + ١٨٣٤ Coleridge واتصلت
بينهما أسباب الود ، ثم أطلع على « كارلايل » + ١٨٨١
Carlyle الذي كان قد شرع يكشف لمواطنيه عن عالم ألمانيا
الروحي ، فأقبل عليه مرة ونفر منه أخرى ، ولكنه لم يستطع أن
يتحرر من تأثيره الذي كان يشتد شيئاً ويفترأحياناً ، بهذه الأزمة
الروحية بدأ تحرره المؤقت من سيطرة أبيه ونفوذ فلسفته ، وتبجلى
هذا التحرر في بحثين نشرهما عام ١٨٣٨ و ١٨٤٠ ، أحدهما عن
بنتمام ، والثاني عن « كولريدج »^(١).

ولهذين المقالين خطرهما الملحوظ في التعبير عن روح ذلك
العصر ، وبهما كان مل في طليعة الذين كشفوا عن التباين الذي

(١) نشرهما في Westminster Review ثم ظهر عام ١٨٥٩ في
الجزء الأول من Dissertations & Discussions وأشارنا للمقال الأول
في هامش ص ٩٧ من كتابنا هذا ، وفارن فيما يتصل بموقفه من كولريدج
. L. Stephen, op. cit., Vol. II., p. 376 ff.

تتأزع التفكير فى عصره ، ويبدو هذا التباين من ناحية فى بنتام ومدرسته التى واصلت اعتناق التقاليد العقلية التى كان يدين بها القرن الثامن عشر ، كما يتمثل من ناحية أخرى فى « كولريدج » الذى تركّز فى القوى الروحية التى غزت الجزيرة البريطانية فى القرن الماضى ؛ كان مل « بنتاميا » فى نشأته ويثته وتريقته ، ولكنه أثناء مروره بالأزمة الروحية السالفة أخذ يتحرك بعقله وقلبه نحو العالم الروحى الذى جدّ فى الكشف عنه كولريدج وأتباعه ، وفى هذين المسكرين تمثلت روح ذلك العصر ، بقول مل إن كل إنجليزى فى عصره لا يمكن أن يبرأ من مشايعة بنتام أو متابعة كولريدج ، يتمثل فى أولها الاتجاه التجريبيّ الابتكارى الإلحادى ، ويبدو فى ثانيهما المذهب الوجودى ونزعة المحافظة والتدين ؛ أى أن مل كان يصور التباين بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أى بين عصر التنوير الذى يستند إلى العقل ، والعصر الرومانتيكى الذى يقوم على العاطفة ، أو بين روح الجزيرة البريطانية والروح الألمانية ، ولكنه شعر فى نفس الوقت بضرورة التوفيق بين هذين الضدين ، وإزالة التوتر القائم بينهما ، وأحسن بهاتف باطنى بدعوه إلى التأليف بينهما ، معتقداً أن من يستطيع أن يسيطر على مقدمات كل منهما، ويربط بين مناهج كل منهما ،

يهمن على الفلسفة الإنجليزية كلها في ذلك العصر ا

كان مل يعتبر كولريدج الشارح الإنجليزي للمثالية الألمانية ، وكان من نتيجة تأثره بهذه النزعة الجديدة انصرافه عن فلسفة بنقام فترة من الزمن ، يشهد بهذا بحته السالف الذكر ، وقد ناقش فيه أستاذه وقتد أخطائه وأبان عن قصور مذهبه ، وصرح بأن فلسفته لم تتجاوز سطح المسائل إلى بواطنها ، ولم تتغلغل إلى أعماق دقائقها ، وعلى عكسها كان كولريدج ؛ بل أخذ يتحدث عن الكمال الروحي كغاية للسلوك الإنساني ، ويطالب بالرغبة في تحقيق هذا الكمال لذاته دون اهتمام بما يترتب عليه من آثار ؛ بل إن عقله قد تفتح في مقالیه السالفين لتيارات التفكير التي صدرت عن المثالية والرومانتيكية ، حتى لاحظ في أواخر أيامه أنه أسرف إبان هذه المرحلة من حياته في الانصراف عن فلسفة بنقام التجريبية ، والقناء في مثالية كولريدج ورومانتيكيته ، ومع أن هذه الأزمة الروحية قد تركت في حياته المقبلة بعض آثارها ، فإنه ظل يتمسك بالسعادة غاية للحياة ومحكاً لقواعد السلوك ، وإن كان قد رأى أن اكتسابها لا يكون بجعلها غاية الإنسان المباشرة ، بل بتركيز الاهتمام في سعادة الآخرين أو في ترقية الجنس البشري — كما سنعرف بعد قليل .

ارتد مل بعد أزمته السالفة إلى نزعتة الحسية ، وتقديره للتجريبية التي تخلفت عن القرن الثامن عشر ، ومع أن كولريدج وكارلايل وأتباعهما قد قدموه إلى عالم التفكير الألماني ، فإنه لم يحاول قط أن يستوعب مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت معرفته سطحية بشعر جيته ونظريات بستانلوتزى + ١٨٢٧ Pestalozzi في التربية ، بل قيل إنه كان يستمد علمه بالحركة الفلسفية الألمانية (من كانت + ١٨٠٤ إلى هيجل + ١٨٣١) مما كان يدور بين معارفه وأصدقائه ! ومن هنا جاءت مقاومته للفلسفة الألمانية في أكثر كتاباته ، إذ كانت الفلسفة الألمانية في نظره كتاباً أغلق بسبعة أختام ، ولم يجد في نفسه أقل رغبة في اكتشاف الأسرار التي يتضمنها هذا الكتاب المغلق ! ومع ذلك فإنه لم يتحجر كل التحجر من تأثير كولريدج وإن لم ينجح في التوفيق بين اتجاهه واتجاه التجريبية المضاد .

من هنا نستطيع أن نقول إن الحركة النفعية قد ازدهرت على يديه ، وإن لم تنجح كثيراً في غزو بلاد جديدة ، لقد بحث فيها مل حيوية ونشاطاً ، لم يهبها أصالة وإبداعاً ، ولكنه مع احتفاظه بأسسها القديمة حول تيارها وزاده قوة وجرياناً ؛ إن تأثره بالتيارات الفكرية الدخيلة لم يغير من تفكيره الذي صدر

عن جو الجزيرة البريطانية ؛ ففي الأخلاق أخذ نفعيته من بنجام ،
وفي علم النفس استمد نظريته في المعرفة من فلسفة أيه ، وفي
الاقتصاد السياسي استقى نظرياته عن مalthus وريكاردو ، وفي
الميتافيزيقا والدين عرف لا أدريته عن هؤلاء المفكرين ، ثم
أضاف إلى هذا التراث الأصيل تياراً ألمانياً جديداً غزا الجزيرة
البريطانية على يد كولريدج وكارلايل ، ومع تأثره الضعيف بهذا
التيار الجديد لم يستطع أن يتمثله أو يستوعبه ، بل انصلت فلسفته
بتيار فرنسي تمثل في وضعية « سان سيمون » وتلميذه « أوجست
كونت » ، وكان أسير على عقله من تيار التفكير الألماني .
من هنا التقت الوضعية الفرنسية وتجريبية الجزيرة البريطانية
في فلسفة مل ، وكانت مقاومته الصارمة لكل فلسفة لا تقوم
على التجربة ، أو لا يمكن التثبت من صحتها بالتجربة ، فناهض
الأفكار الفطرية والحقائق الأولية واليقين الحدسي في المعرفة
وفي الأخلاق وفي كل مجال من مجالات التفكير ، وقد توج
جهوده في هذا الصدد بمحاربة مذاهب الفطرة apriorism في كل
صورها ممثلة في فلسفة « هملتون » ، وبكتابه « سراجمة فلسفة
هملتون »^(١) ١٨٦٥ انتهى النزاع بين حدسية المدرسة

The Examination of Sir W. Hamilton Philosophy (١)

وقد تعد فيه مذهب الحدسيين والعقليين كما تصوره .

الإسكتلندية وتجريبية القرن التاسع عشر، بانتصار الثانية انتصاراً حاسماً، واختفاء الأولى من الميدان^(١) كما أشرنا في صدر هذا الباب. ولكن مل قد ارتد بنفعيته التجريبية مقنعاً متكرراً إلى مذهب العقلين ! تشبع منذ حدائمه بالزعة الحسية كما بدت في فلسفة بنتام وفي مذهب أبيه جيمس، ثم اتصل بالعالم الروحي الذي كشفه لأهل الجزيرة البريطانية كولريدج وكارلايل ومن ذهب مذهبهما، وتأثر به مل وإن لم يستطع أن يتمثل تراثه الضخم، من هنا غزت مذهبه الحسى عناصر عقلية دخيلة، فلنقف عند مذهبه النفى :

علمه للنفعية :

يقول في مطلع كتابه عن « مذهب المنفعة العامة »^(٢) إن الخير الأقصى — وهو أساس الأخلاقية — كان مثاراً للجدل منذ أيام سقراط الشاب وپروتاغوراس الشيخ، وتشعب الباحثون إزاء هذه المشكلة فرقاً ومدارس دون أن تلتقى عندم وجهات النظر، إن اتفاق الباحثين على نتائج البحث ممكن في العلوم

R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, (١)

p. 62 ff.

Mill, Utilitarianism, Liberty & Representative (٢)

. Government, (Everyman's Library), (1948), Ch. I.

النظرية مستحيل بالإضافة إلى العلوم العملية — كالأخلاق والتشريع — ذلك لأن الإنسان يأتي أفعاله من أجل غاية يهدف إليها ، والقاعدة التي يسير الفعل بمقتضاها يجب أن تستمد كل طابعها وصورتها من هذه الغاية التي تخضع لها ، ومن هنا وجب البدء بوضع غاية لتقدير أفعال الإنسان ، وترتيب الوسائل المؤدية إليها ، فبالقياس إلى هذه الغاية يصدر الحكم الخلقى على الأفعال الإنسانية . وقد قرر « مل » مبدأ المنفعة — أو السعادة العظمى كما يسميه بنجام — خيراً أقصى ، وصرح بأن مسائل الغايات القصوى لا تخضع للبرهان المباشر ، إن الفعل الخير يمكن التذليل على خيريته بالبرهنة على أنه وسيلة إلى تحقيق خير لا يحتاج خيريته إلى برهان ، فالدليل على أن الطب خير هو أنه يقود الناس إلى الصحة ، والبرهان على أن فن الموسيقى خير هو أنها تثير في النفس لذة وتفيض عليها غبطة ، أما لماذا تكون الصحة أو المتعة خيراً في ذاتها فذلك ما لا يناله البرهان ، ولكن هذا لا يعنى أن الغايات القصوى تدرك بالحدس أو تقوم على دافع أعى أو اختيار تسفى ، بل إن ما يبرر التمسك بهذه الغاية هو أن يتها للعقل من الاعتيارات ما يدعوه للتمسك بها ، ومن ثم يعرض مل لبيان هذه

الاعتبارات فيبين الأسس التي تدعونا إلى الأخذ بمبدأ المنفعة^(١).
ويقتضى هذا أن يسبق إلى توضيح هذا المبدأ والكشف عن
الأسس التي تبرر التسليم بالمنفعة مستوًى أخلاقياً .

اتفق مل مع بنتام في إقرار مبدأ المنفعة غايةً لكل سلوك
أخلاقى ، وفي تعليق أخلاقية الأفعال الإنسانية على مدى ما تحقق
من منافع أو تدفع من مضار ، بل كان أخلص من بنتام في المطالبة
بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس ، وصرح
بأن من الخطأ أن يظن ظاناً أن المنفعة تعنى شيئاً غير اللذة ،
فجميع النفعيين من أبيقور قديماً إلى بنتام حديثاً لم يقصدوا بالمنفعة
شيئاً غير اللذة ، بل أرادوا بها اللذة والخلو من الألم ، فالأفعال
الإنسانية خيرٌ بمقدار ما تحقق من لذة وتقى من ألم ، وتكون شراً
بعكس ذلك ، وقيام اللذة والتجرد من الألم غاية كل كائن حي ،
وهكذا اعتبر المذهب النفعي اللذة الغاية الوحيدة التي تهدف
لتحقيقها غاية الإنسان ، والمستوى الذي تقاس به أفعال الإنسان
والمقياس الذي تصدر بمقتضاه أحكامنا الخلقية .

(١) سنعود إلى الحديث عن هذه الاعتبارات متفرقة في ثنايا هذا
البحث ، وقد سردناها في الفصل الثانى (من كتابه سالف الذكر) الذى
تناول فيه « حقيقة المنفعة » .

فصل على مذهب المنفعة :

فيم إذن كانت التعديلات التي أدخلها « مل » على مذهب « بنتام » ؟ إنها خليقة بأن نقف عندها ونتفهم كتبها لأنها أقدمت للمذهب واقعيته وخرجت به عن نطاق حسيته ، فها هي هذه التعديلات ؟

١ — إضمار المنفعة الخاصة للمنفعة العامة :

حين عاجل بنتام مشكلة الانتقال من المنفعة الخاصة إلى المنفعة العامة ، أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية ، وكان مخلصاً في أن يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس مذهب اللذة السيكولوجي ، ومن ثم لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته لصالح المجموع ، بل أراد أن يوسع معنى الأنانية حتى تذب في الغيرية وتبلاشي في العمل لصالح الآخرين ، بشرط ألا ينتهي العمل من أجل المجموع بالقضاء على مصلحة الفرد ، فالمنفعة الفردية هي قوام المصلحة العامة ، بل إنه حين عرض لموقف الفرد حين يختار بين فعل يحقق لذاته عميقة خصبة ، وفعل يحقق للكثيرين كمية ضئيلة من اللذة ، آثر العمق والشدة على الشمول الذي يحقق اللذة للكثيرين ، فكانه استغنى بهذا عن شطر

رئيسى من شعار مذهبه وهو تحقيق اللذة « لأ كبر عدد من الناس » ، أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة في مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص فى طلب منفعه إنصافه لنفسه وإخلاصه فى التماس لذاته ومنفعه الخاصة . إن روح الأخلاق النفعية الكاملة تبدو فى القاعدة الذهبية التى بشر بها عيسى النزارى (عليه السلام) وهى أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ؛ فى هذه القاعدة يقوم السكالم المثالى للأخلاق النفعية ، ولتحقيق هذا المثال يجب أن تجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على انساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته . ما أمكن ذلك ، وأن تُسَخَّر التربة والعقيدة بما لهما من تأثير . غلاب على الخلق الإنسانى لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصم ، بحيث يفهم أن قيام سعادته الشخصية لا يتمشى مع السلوك الذى يتعارض مع الخير العام فحسب ، بل يقوم عنده دافع مباشر يحمله على ترقية الخير العام ، بحيث يصبح هذا الدافع من البواش التى تحمله فى العادة على إتيان أفعاله ، وتعلأ المواطف المصلحة بها فرائضة .

ملحوظاً في وجود كل كائن حي شاعر^(١).

وقد فسر مل تحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية ، فاصطنع مذهب تداعي المعاني عند دافيد هارتلي + ١٧٥٧ D. Hartley ؛ إذ كان يرى أن الحياة الفعلية تقوم على تداعي المعاني الذي يرجع إلى قانون التعاقب والتقارب ، ويفسر العواطف العليا بتداعي للعواطف الدنيا ، فحبة الأم لطفلها مرجعها إلى ما يثيره الطفل من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، وليسكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذينة بتداعي المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة ، والبخيل يطلب المال في أول أمره كوسيلة لغاية ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة غاية فينشده البخيل لذاته ، ومن هنا أمكن القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترشد في نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التي تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية ؛ وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التي كانت تهدف إلى تحقيق لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعي المعاني إلى أفعال خيرة في ذاتها ، وصرح مل بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس

التوحيديين منفعتهم الخاصة ومنفعة المجموع ، وبالتداعي يتعلم بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه نافع !

وحّد « مل » بين سعادة الفرد وسعادة المجموع توحيداً أثار ثائرة النقاد — على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمناقشة مذهبه — سلم مع بنّام بأن « الأفعال تكون خيراً بمقدار نزوعها إلى ترقية السعادة ، وخطأً » بمقدار نزوعها إلى تحقيق ما يضاد السعادة » كما صرح في الفصل الثاني من كتابه السالف الذكر ، ولكنه يعود في الفصل الرابع إلى ابتداع أدلة يبرهن بها على مبدأ للنفعة ، وينتقل فيها من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ، ومن التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وكانت أدلته في هذا الصدد مثاراً لحملات عنيفة من النقد . يقول مل :

إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئى *visible* هو أن الناس يرونه بالفعل ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع *audible* هو أن الناس يسمعونه بالفعل ، ومثل هذا يقال في سائر منابع التجربة عندنا ، وبمثل هذه الطريقة نقول إن الدليل الوحيد الذي يمكن الإدلاء به على أن شيئاً ما مرغوب فيه *desirable* هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، فإذا لم يعترف الناس نظرياً وعملياً « بالغاية » التي تقترحها النظرية النفعية ،

تَمَذَّر لإقناع إنسان بهذه الغاية ؛ ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد يرغب فعلاً في سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها ، وإذا صح هذا كنا قد أثبتنا — بالدليل الذي تحمّله وتتطلبه هذه العبارة — أن السعادة خير في ذاتها ، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد ، وبالتالي أن سعادة المجموع خير لمجموع أفرادها ، ومن ثم تكون السعادة إحدى غايات السلوك الإنساني ومعيّار الأخلاقية^(١) .

وسنرى أن هذه الفقرة كانت مثاراً للنقد الذي كشف عما تضمنته من أخطاء منطقية وسيكولوجية وأخلاقية ، ونرى كيف كان تهافت برهنته في هذا الصدد مضرب الأمثال .

على هذا النحو انتقل مل من تأكيد منفعة الفرد ، إلى إقرار منفعة المجموع ، ومضى في سبيله فحمد تضحية الفرد بذاته من أجل المجموع ، فأقر بهذا التضحية المنفعة الخاصة في سبيل المنفعة العامة ، فلنقف قليلاً لتفسير موقفه في هذا الصدد :

. Mill, Utilitarianism, Ch. IV., p. 32-8 (١)

٢ - التضحية في مذهب :

كان بنقام لا يقر تضحية الفرد بمنفعته في سبيل منفعة الآخرين ، إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما مل فقد رد للتضحية اعتبارها ، وهياً لها مكاناً تحمله في مجال الحياة الأخلاقية ، إذ رد على الذين رأوا في اعتراضهم على النفعية أن في وسع الإنسان أن يتعلم كيف يأتى أفعاله بغير باعث من طلب السعادة ، فقال إن هذا يمكن لا ريب فيه ، بل صرح بأن هذا ما يفعله البطل أو الشهيد طواعية واختياراً ، من أجل شيء يسمو في نظره على سعادته الشخصية ، ولكن ما حقيقة هذا الشيء الذي يرتفع عنده حتى على سعادته ؟ إنه من غير شك سعادة الآخرين أو بعض مقتضيات هذه السعادة ، من النبل أن يقتازل الإنسان تماماً عن نصيبه من السعادة الشخصية أو يتنازل عن الفرص التي تحقق له السعادة ، ولكن هذه التضحية ينبى أن تكون أداة لتحقيق غاية ، ولا تكون غاية في ذاتها ، فإذا قيل إن غايتها تحقيق الفضيلة وليس السعادة ، قلنا إن البطل أو الشهيد ما كان ليقدم على التضحية بنفسه إذا لم يكن على يقين من أن تضحيته ستوفر على الآخرين الإقدام على مثل هذه التضحية ، ما كان يمكن لمثل هذا البطل أو الشهيد أن يقدم على التضحية

لو خطر له أنه لن يحقق بها نفعاً لأقرانه ، أو ظن أنها تجعل نصيبهم من السعادة كصيبه ، يبنذون سعادتهم من غير ثمن يتقاضونه ؛ طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قُدر لهم في حياتهم من لذات ، متى كان في رفضهم مساهمة في تنمية كمية السعادة للبشرية ، أما أولئك الذين يبنذون سعادتهم الشخصية من أجل غاية أخرى ، أو يصرحون بأنهم يفعلون ذلك — فإنهم لا يستحقون من الإيجاب إلا ما يستحقه الناسك الزاهد ، إنه يمكن أن يكون شاهداً على ما يستطيع الإنسان أن يأتيه من أفعال جسم ، ولا يكون قط مثلاً لما يجب أن يفعلوه .

ويصرح مل بأن توضيحية الفرد بذاته توضيحية مطلقة من أجل سعادة الآخرين لا تكون إلا في عالم غارق في الاضطراب ، وطالما كان عالمنا على هذه الحال من النقص ، فإن مل يقر بأن الاستعداد للإنسان مثل هذه التوضيحية هو أسمى فضيلة يمكن أن يزاوئها الإنسان ، بل يضيف إلى هذا أن العالم طالما كان في مثل هذه الحال من النقص ، فإن القدرة الواعية على التصرف بنير باعث من تحقيق السعادة ، ترفع الإنسان فوق صروف الزمن ، إذ تشعره ، هذه القدرة الواعية — بأن القدر بالغة ما بلغت محته ، وأن الحظ بالغا ما بلغ سوءه ، لا يستطيع

أن يمتد إلى هذا الإنسان ، ولأن يصكر صفوه ؛ إن الإنسان متى شعر بقدرته على التضحية بذاته ابتغاء سعادة الآخرين ، حرر نفسه من ضغط القلق الذى ينشأ فى نفسه خوفاً من محن الحياة وكوارث الزمن ، وشعر — كما شعر الكثيرون من الرواقية أنفاء الامبراطورية الرومانية — بالقدرة على أن يستمد من الهدوء والسكينة مقاييس الرضا النفسى ما أمكن ذلك ، من غير أن يشغل نفسه بمدى ديمومته أو غايته التى لا مفر منها ؛ إن الأخلاق النفعية تعترف بأن فى الإنسان قدرة على تضحية خيره الأسمى فى سبيل خير الآخرين ، ولكنها ترفض التسليم بأن التضحية فى ذاتها خير ، لأن التضحية التى لا تزيد — أو لا تتجه إلى زيادة مقدار السعادة العامة — سعادة المجموع — عبث وضلال مبين ؛ إن إنكار الذات الوحيد الذى ترحب به النفعية ، هو الذى يوجه إلى تحقيق السعادة العامة — أو تيسير بعض أسبابها للآخرين ، أى للجنس البشرى مجتمعا أو للأفراد فى الحدود التى تفرضها مصالح الجنس البشرى المشتركة .

بل إن مل كان واقعيا حين صور موقف الإنسان من البشرية ، إذ صرح بأن من الخطأ أن يظن ظان أن المبدأ النفعى يدعو الناس إلى عمل ليس فى مقدورهم ، بحجة أن النفعية المنشودة

تستوعب العالم كله ، وتتطلع إلى المجتمع الإنساني بغير تحديد ،
 فقرر أن أكثر الافعال الخيرة لا تهدف إلى تحقيق المنفعة للعالم
 بأكمله ، بل ترمى إلى منفعة أفراد يتألف منها خير العالم ، إن
 زيادة السعادة هي غرض الفضيلة عند النفعيين ، وأمام الناس
 — مع استثناء واحد في الآف — فرص تمكنهم من خدمة
 المجتمع ، أما في غير هذه الحالة فواجب كل إنسان يقتضى أن
 يهتم بصالحه الخاص و بصالح قلة من الناس معه ^(١) .

بهذا كان يتحدث مل عن العلاقة بين سعادة الفرد وسعادة
 المجموع ، أقام بنتام الثانية على الأولى ، ولم يتصور كيف يمكن
 أن يتحقق سعادة المجموع على أساس من تضحية الفرد بسعادته
 الشخصية ، فجعل الأنانية تتسع حتى تشمل الغيرية ، أما مل فقد
 عكس آيته ، إذاوجب على الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع
 بنفس الروح التي يسعى بها لتحقيق منفعته الشخصية ؛ بل غالى
 فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته متى كانت من أجل سعادة
 الآخرين ، فاحترم مصلحة المجموع حتى رفعها فوق مصلحة
 الأفراد ، الكل في مذهبه يسبق الأفراد التي يتألف منها هذا
 الكل ، ومع أن قيمة التضحية في نظره ليست في ذاتها بل

. biid., p. 14-17 (١)

في أنها وسيلة لتحقيق سعادة المجموع ، إلا أنها قد استردت على يده مكانها في الحياة الخلقية ؛ وهكذا نرى أن بنيتنا نظر إلى المجموع من خلال مطالب الفرد ، أما مل فقد نظر إلى الفرد من خلال المجموع ، وبهذا كان إخضاع المنفعة الفردية للمنفعة العامة من أظهر التعديلات التي أدخلها مل على مذهب بنتام .

٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

ومن أقوى هذه التعديلات وأشيعها عند مؤرخي المذهب النفسي ، تفرقة مل بين أنواع اللذات .

كانت اللذات عند بنتام من طبيعة واحدة ، وإن اختلفت ديمومةً وشدةً وشمولاً ونحو ذلك مما يمكن تكيمه ، وإذا نحن أخفنا تكيم اللذات عند بنتام شابهت نظرتة إلى الحياة الخلقية نظرة القورينائية ، وقد ميّز المذهب الأبيقوري بين لذات العقل ولذات الحس ولكنه لم يسم بإحداها على الأخرى سموا وانحما ، وإن رأى أن الأولى أدق وأهدأ ، ومن هنا كان الأرجح عنده ألا تؤدي إلى نتائج أليمة ، ومن ثم كانت أعظم مقدارا ؛ أما « مل » فقد خالف جميع سابقه من الذين في تفرقة بين

أنواع اللذات ، وبذلك ميز بينها كماً وكيفاً^(١).

ويعرض « مل » لهؤلاء الذين ينير للمذهب النفى فى نفوسهم ضيقاً حتى زعموا أن القول « بأن الحياة ليس لها غاية أسمى من اللذة » نظرية لا تلائم إلا الخنازير ، وأشار إلى ما يلقاه المحدثون من دعاة النفعية من حملات مفكرى الألمان والفرنسيين والإنجليز ، وعقب بأن الأبيقورية كانوا إذا هوجوا من أجل مذهبهم قالوا لخصومهم : إنكم أنتم — ولستنا نحن — الذين تنظرون إلى الطبيعة البشرية نظرة شائنة ، لأنكم تفترضون أن الطبيعة البشرية لا تقوى على تذوق لذات أسمى من اللذات البهيمية ، ولو صح هذا الاتهام لتساوت منابع اللذة عند الإنسان والخنازير ، وكانت القاعدة التى تسير بمقتضاها حياة أحدهما صالحة لأن تكون قاعدة حياة الآخر ! إن لذة البهائم لا ترضى تصور الإنسان معنى السعادة ، والنفعية عامة تفترض فى الإنسان قوى عليا سامية — هى القوى العقلية — تنزع إلى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها على لذات الحس بفضل ما يتوافر فيها من عناصر الدوام والثبات ،

L. Stephen, op. cit., وJohnston, op. cit., p. 170 (١)

. Vol. III., p. 804 ff

وبرئها من العناء الذى يمكن أن يحتمله صاحبها ... وغير ذلك من عيزات ، وبهذا يقرر المذهب النفعى أن الناس أكثر شغفاً وتقديراً لبعض «أنواع» اللذات منهم لبعضها الآخر ، ومن السخف — فيما يقول مل — أن يميز الناس بين الأشياء جميعها بتقدير كمها وكيفيها ، فإذا عرضوا لتقويم اللذات وتقديرها قنعوا بافتراض أنها لا تختلف إلا من ناحية الكم .

ويقول « مل » إنه لو مثل عما يقصده بكيف اللذات ، أو عن عملٍ يجعل لذةً آمن وأسمى من أخرى ، لأجاب على الفور بأن من يختبر نوعين مختلفين من هذه اللذات — عقليةً وحسيةً مثلاً — لا يتردد — من غير دافع من إلزام خلقى — فى أن يؤثر اللذة التى تكون أكثر إثارةً لشوق الإنسان ورغبته ، وقد يؤثر اللذة التى تقتن بالمناعب ، والذى قدّر له أن يختبر أنواع اللذات ويقدر قيمها هو وحده الذى يستطيع أن يفرق بينها كثيرًا ؛ وقل من الناس من يرضى أن يكون حيوانًا ضئيلًا ، وأن يقتنع بطلب اللذة البهيمية ، إن العاقل لا يقبل أن يكون معيها ، والمتعلم لا يسره أن يكون أميًا جاهلًا ، وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانياً ضئيلًا ، حتى ولو اقتنع هؤلاء بأن حظ الوضع من السعادة أكبر من حظ الإنسان للمذهب النبيل ...

ومن أوتي القوى العليا السامية يدفع لسعادته ثمناً أغلى مما يدفعه الوضع ، لأنه يرفض كل ما يشين كرامته ، وفي سبيل سعادته يحتمل عناء المتاعب والآلام ، ويرفض أن يضع نفسه في مرتبة دنيا ، لأن كبرياءه أو أنفته تجعله يفر من التمتع بالشهوات الرخيصة ، ويكلف بالحرية وينزع إلى الحرص على استقلال شخصيته وصيانة قوته ونحو هذا مما نسميه بالكرامة ، وهي حظٌّ مشتركٌ بين الناس جميعاً — وإن تفاوت نصيبهم منها ، وهذه الكرامة عنصر رئيسي في سعادة الإنسان ، ولا يمكن قط أن يرغب الإنسان في إتيان ما يتنافى معها من أفعال ، فلخيرُ للمرء أن يكون إنساناً كريماً ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هائلاً ، وأن يكون سقراطاً معذباً من أن يكون أحق سعيدياً ...

إن الإنسان لينزع بطبيعته إلى ما يشبع قواه العليا من لذات ، وإن لم يمنع هذا من أن يستسلم الذين يتذوقون اللذات العليا لإغراء اللذات الحسية الدنيا ، وأن يستجيبوا لندائها مذعنين ، مع تقديرهم للذات العليا وإدراكهم لقيمتها ، فإن الناس يستسلمون للشهوة الحسية إلى حد الإضرار بصحتهم ، مع علمهم الكامل بأن الصحة أعظم خيراً ، ولكن الذي يعكف على إشباع لذاته الدنيا هو الذي لم يتذوق سواها ، أو الذي افتقد

القدرة على التمييز بين أنواعها المختلفة^(١).

هكذا خالف « مل » مذهب بنتام في إخضاع المنفعة الفردية لمطالب المنفعة العامة ، وفي إقرار التضحية بالذات ومنعها في سبيل المجموع ، وفي الفارقة الكيفية بين الذات ؛ وسنرجى مناقشته في هذه الأمور إلى ما بعد الانتهاء من عرض مذهبه ، ولنفهم الآن هذه السعادة التي تحدث عنها « مل » ، ما حقيقتها ؟ وما خصائصها التي تميزها ؟

مميزات السعادة ومقوماتها في مذهبه :

كان النافع عند « مل » هو ما يحقق لذة أو يُبعد ألماً ، وهو ما يوفر السعادة بتعبير آخر ، من هنا تحولت اللذة في مذهبه إلى سعادة ، ولكن هذه السعادة — وهى القاعدة التى يسير بمقتضاها سلوك الإنسان — ليست أعظم مقدار من السعادة. يصيب صاحب الفعل وحده ، بل هى أعظم قدر من السعادة كما وكثيفاً له ولن تربطه بهم علاقات ، ونعشياً مع المبدأ الذى ينشأ أعظم قسط من السعادة تكون الغاية القصوى عند للذهب النفسى : تحقيق حياة خالية من الآلام غنية بالمتع كما وكثيفاً ما أمكن

. Mill, Ibid., p. 7-9 (١)

ذلك ، هذه الحياة هي في نظر المبدأ النفعي غاية السلوك الإنساني ،
وهي بالضرورة مقياس الأخلاقية ، ويراد تحقيقها للجنس البشري .
كله ، بل لكل كائن حاس إن تيسر ذلك .

ورُبَّ معترض يقول : إن هذه السعادة — في أى صورة .
كانت — لا يمكن أن تكون الغاية التي يضعها العقل للحياة
الإنسانية ، ويوجّه إليها سلوك الناس ، لأن مثل هذه السعادة
ممتددة النال ، ومن ثم استحالة أن تكون غاية الأخلاقية ،
أو هدف السلوك العاقل ، ودحضاً لهذا الاعتراض يصرح « مل »
بأن المذهب النفعي لا ينحصر في طلب السعادة ، بل يشمل اتقاء
الآلم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك ، فإذا تمعّن مطلب السعادة .
بقى القضاء على الآلم أو تقليل وخزائه ، وليست السعادة المنشودة .
حياة متصلة من متعّ ثائرة هائجة ، فإن هذا مستحيل الوقوع ،
وإنما هي لحظات من غبطة قد تدوم ساعاتٍ أو أياماً تضيء فيها
بالمع المشرقة ، وليست لهيباً يتلفى لذاتٍ متصلة دائمة ؛ إلى
هذا فطن الملاسفة الذين بشروا بالسعادة غايةً للحياة الإنسانية ،
لم يقولوا إن السعادة التي ينشدونها حياة من غبطة متصلة ، بل
قالوا إنها لحظات من الغبطة في وجودٍ يتألف من قلة من آلام .
عابرة وكثيرة من لذات مختلفة متبوعة ، مع سيادة الشعور الإيجابي .

بالمتمتع على الشعور السلبي بانغلو من الألم ، وبشرط ألا يتوقع الإنسان من الحياة أكثر من أنها خليفة بأن تمنح أهلها هذه الهبات ، إن مثل هذا الوجود الذى يتألف على النحو الذى أسلفناه كان خليقاً بأن يُعتبر سعادةً عند هؤلاء الذين قُدِّر لهم أن يفوزوا به ، وكثيرون هم أولئك الذين تمتعوا بمثل هذه السعادة فى الكثير من مراحل حياتهم ، وما يعوق تحققها للكثيرين إلا التربة الفاسدة والنظم الاجتماعية السيئة .

وأكبر العوامل التى تجعل الحياة شاقة غير مرضية هو تمسك الفرد بأنانيته ، وافتقاره إلى التهذيب العقلى ، ولا يقصد بالعقل المتقف عقل الفيلسوف ، بل يراد به أى عقل يمثل المعرفة وتفتح فيه ينايعها ، ويتعلم كيف يهذب مواهبه ويُنى قواه ، عندئذ يهتدى إلى منابع السعادة فيجد لذة عظيمة فى كل ما يحيط به من آثار الفن ومشاهد الطبيعة وأخيلة الشعراء وأحداث التاريخ ، وأساليب الحياة الإنسانية فى ماضيها وحاضرها وآمال أصحابها فى مستقبل أيامهم ... وفى مثل هذا العالم الحافل بكل ما يثير الذة ويفرغ بالتمتع ويدعو للإصلاح والتهذيب ، يصبح كل امرئ أهلاً لهذه الحياة السعيدة التى يشتهيها كل الناس ، ولا يعوق الإنسان عن التمتع بمراتب السعادة التى تكون فى متناول

يده إلا خضوعه لظروف سيئة تتمثل فيها ألوان من الشرور ،
ويصاب فيها بمتعاب جسمانية وأدبية ، فيعانى من الفاقة والمرض
وفقدان الأعزاء ونحو هذا من محن قد لا يستطيع أن يتفادها ،
ولكن ما من شك فى أن أكثر هذه الشرور يقبل الزوال ،
وإذا ظلت شئون الإنسان فى تحسن قلَّت هذه الشرور وتضاءلت
فى نهاية الأمر حتى تنحصر فى أضيق نطاق ، فالقفر يسبب للإنسان
المتعاب ، ومن هنا وجب أن تتكاتف جهود الحكومة وحزم
الأفراد على إزالته ، ينبغى أن تُعبأ الجهود للقضاء على الأمراض
الاجتماعية بالتربية الصالحة والإصلاح الاجتماعى ، فمن الممكن أن
يقاوم المرض — وهو عدو فتاك — بالرياضة وتهذيب الأخلاق ،
والأمل كبير فى أن ينتهى تقدم العلم فى المستقبل القريب — فيما
ظن مل — إلى هزيمة هذا العدو العملاق ، وكل تقدم فى هذا
المضمار يخلصنا من بعض ما نحن فيه من آلام قد تودى بنا إلى
المهلك بتقصير حياتنا أو حرماننا من السعادة ، ولا يسير الإصلاح
المهوين إلا لأننا لم نحسن استخدام إرادتنا ومعرفتنا لتحقيق أهدافنا .
ومن واجب كل إنسان أن يتحمل نصيبه فى مجال
هذا الجهاد مهما كان ضئيلا ، وإن فى هذه المقاومة لشرور

البشرية لمحة نبيلة قد لا تعدلها متعة أخرى^(١) .

كان خصوم النفعية يقولون إنها مذهب إلحادى لا يدين بوجود الله ، ولكن مل قد ردّ روح الأخلاق النفعية إلى المسيح على ما أشرنا من قبل ، وقال إننا إذا كنا نعتقد بحق أن الله يريد حقا وفوق كل شيء أن يحقق السعادة للناس ، وأن هذه السعادة كانت عنده غاية خَلَقهم لكائنات النفعية التي يدعو لها مل نظرية إلهية ، بل لكائنات — أكثر من هذا — أعظم المذاهب تمسكا بالدين ، ولو أراد أصحاب الاعتراض السالف أن يقولوا إن المذهب النفعي لا يعترف بأن إرادة الله هي القانون الأسى للأخلاق ، ردّ مل بقوله إن النفعي الذي يعتقد في خيرية الله الكاملة وحكمته التامة ، لا يجد مناصا من الاعتقاد بأن ما يوحى به الله في مجال الأخلاق ، ينتهي لا محالة بتحقيق مطالب المنفعة في أقصى مراتبها ، بل رأى البعض — بالإضافة إلى النفعيين — أن الوحي المسيحي قد قصد به تزويد العقول والقلوب بروح تمسكهم من معرفة الخير أو الصواب وتُقرهم باتباعه أنى كان ، من غير أن يحدّثهم هذا الوحي عن ماهيته إلا بطريقة عامة جدا ، ومن ثم كانت حاجتنا إلى نظرية في الأخلاق يهتدى الناس بهديها ليعرفوا عن طريقها.

إرادة الله ، وسيان أن يكون هذا الرأي صحيحاً أو باطلاً ، فإن
النفعيين وغير النفعيين على السواء يستطيعون أن يفيدوا من
نصوص الدين . منزلاً كان أو غير منزل .

وقيل إن هذه النفعية مذهب يتنافى مع مقتضيات الأخلاق ،
لأنها ما يلائم الإنسان ويوافق ، فهي قضاء مآرب وجبر مغام ،
وقد استغل أصحاب هذا الاتهام دلالة هذا اللفظ في إظهار التباين بينه
وبين « المبدأ » الذى تهتم بوضعه فلسفة الأخلاق ، وحقيقة إن
لفظ الملائم للفرد الموافق لمصلحته expedient يضاد الحق فى
معناه ، وعندئذ يعنى ما يتفق مع مصلحة الفرد الذاتية ، كتنصحية
الوزير بمصلحة وطنه فى سبيل احتفاظه بمركزه فى الوزارة ، وقد
يحمل اللفظ معنى أفضل من هذا حين يدل على ما يلائم غرضاً
مباشراً سريعاً ، أو ما يحقق غاية مؤقتة ، أو حين يدل على عصيان
قاعدة تحقق مراعاتها فائدة لصاحبها ، وبهذا المعنى يكون الموافق
أو الملائم لا يعنى النافع — بمعناه فى مذهب المنفعة العامة — بل
يتفرع عن الضار ، إذ يصبح من الملائم لأغراضنا أن نكذب
لنتخلص من مأزق مؤقت أو لنحقق نفعاً سريعاً لنا أو لغيرنا ،
مع أن من البين أن من أنفع الأشياء أن نعرض فى نفوسنا الشعور
الدقيق بالصدق ، وأن إضعاف هذا الشعور من أضر الأشياء .

إن مجانية الصدق تضصف ثقتنا بالقضية الإنسانية ، وهي دعامة
 الرفاهية الاجتماعية في وقتنا الحاضر ، وتموق المدنية والفضيلة وكل
 مقومات السعادة ، إن عصيان قاعدة يمثل فيها هذا النفع العظيم
 من أجل منم عاجل ، ليس من مقتضيات المنفعة في شيء ، فإن
 من يسلب البشرية خيراً من أجل مأرب شخصي ، يكون بعمله
 هذا ألد عدو للإنسانية ، وإن كان لقاعدة الصدق — مع
 ما يحوطها من قداسة — استثناءات ، كأن ينحى الطبيب عن
 سريضة المشرف على الهلاك حقيقة حاله ، وإن وجب عدم
 التوسع في هذه الاستثناءات حتى لا تجور على القاعدة نفسها^(١) .

وتمشياً مع الاعتراض السالف قيل إن النفعي يستثنى حالته
 الخاصة من قواعد الأخلاق ، وتحت إغراء أنانيته يرى منفعته
 في خرق القاعدة الخلقية أكبر من منفعته عند اتباعها ، ولكن
 النفعية ليست — فيما يقول مل — النظرية الوحيدة التي تزودنا
 بالأعذار التي نتعلل بها عند ارتكاب شر ، أو تُيسر لنا خداع
 ضمائرنا عند الضرورة ، إن الخطأ لا يصدر عن النظريات الخلقية
 بل عن طبيعة الأعمال الإنسانية المعقدة ، وليس من الممكن أن

يتشكل السلوك الإنساني بحيث يتخلو من الاستثناء ، فالمذاهب الخلقية تحث صرامة قواعدها لتكون ملائمة لشتى الظروف والأحوال ، بشرط أن يحمل الإنسان تبعه أفعاله^(١) .

يمثل هذا كان مل يحدد معنى المنفعة ودلالة مقوماتها ، ويناقش حملة خصومها ويُفند مزاعمهم بصدها .

الإلزام الخلقى والمنفعة :

كانت نظرية « مل » في اللذة نظريةً في الغاية القصوى من السلوك الإنساني ، وتمثلت له هذه الغاية في حياة تتخلو من الآلام وتحفل بالمتع ما أمكن ذلك ؛ وما فسر « مل » طبيعة الحياة الخيرة على النحو الذي أسلفناه حتى مضى إلى تحديد الإلزام الخلقى ، والكشف عن الجزاء الأقصى لمبدأ المنفعة^(٢) ؛ كان بنيتام — على ما عرفنا — قد رهن خيرية الأفعال الإنسانية بالجزاءات التي تغري بإتيانها ، وقد عرفنا كيف صنفها إلى جزاءات بدنية وسياسية واجتماعية ودينية ، وجاء « مل » فأضاف إليها جزاءاً باطنياً هو الضمير ، هذا هو الجزاء الباطني

(١) *ibid*, 23-4 .

(٢) الفصل الثالث من كتابه السالف الذكر وقارن L. Stephen

في الجزاءات عند مل . *op. cit*, Vol. III, p: 308 ff.

لأداء الواجب ، ويميز « مل » بينه وبين الجزاءات الخارجية السالفة تمييزاً دقيقاً ، فهذه تتلخص في الأمل في الرضا والخوف من الضيق والتكدر وخشية الأقران ورهبة الله ؛ أما الجزاء الباطني لأداء الواجب فهو شعور بالألم عند عصيان الواجب ، وهو شعور يقوم على تداعيات تصاحبه مرجعها إلى التشارك الوجداني والحب والخوف خاصة والوجدان الديني في مختلف صوره ، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل مستمد من تقدير الإنسان لنفسه ورغبته في تقدير الآخرين ، بل حتى من ذلة النفس أحياناً ؛ ويصرح « مل » بأن هذا التمتع المسرف هو الذي يتأذى بالناس إلى أن يخلعوا على الإلزام الخلق طابعاً صوفياً ، قوته الملزمة تقوم في كتلة من الوجدانات لا بد من كسرها حتى يتيسر للإنسان أن يخالف المستوى الذي بمقتضاه يكون الفعل خيراً أو القول حقاً .

لا يعرض « مل » لوصف خيرية الفعل أو صوابه ، بل يصف الانفعال الخاص الذي يشعر به الناس غالباً عند ما يفكرون فيما يجب عليهم أن يفعلوه ، فالفعل الخير أو الصواب عنده — كما كان عند أبيه وفي رأى بنتام — هو الفعل الذي يعتقد صاحبه أنه يؤدي إلى أسعد حالة ، إن « مل » لا يفترق عن أبيه وعن

ينتقام في وصف الفعل الخَيْر ، ولكنه يفترق عنهما في وصف الشعور بالإلزام الخلقى ، فإذا كانا قد كرسا اهتمامهما بالبحث في الجزاءات الخارجية التي تنرى بفعل الواجب ، فإن « مل » يشير إليها إشاراتٍ مقتضبةً ثم يقف اهتمامه على الجزاء العاطفي ، إنه لا يقول كلمة واحدة ليوحى بها إلى أن الشعور بالإلزام الخلقى نتيجة تنشأ عن الذكريات الماضية التي تقترن برغبات الناس الشخصية ، فإن التشارك الوجداني والحب والانفعالات الدينية كالخوف وتقدير النفس ونحو ذلك تتعاون على خلق هذا الانفعال الخصب القوي الذي يعزوله الناس طابعاً صوفياً .

ويحاول « مل » أن يفسر شعور الإنسان بالإلزام الخلقى الذي يحمله على التصرف طبقاً لمبدأ « أقصى سعادة » ، فيسلم بإمكان تعليم الضمير وتوجيهه إلى أي اتجاه ، ليس ثمة ما يمنع تعليم هذا الضمير بحيث يستشعر الخجل في موقف ما ، أو يرى نفسه في هذا الموقف نفسه ملزماً أخلاقياً باتباعه ، ولكنه يرى مع ذلك أن في العقل الإنساني نزوعاً طبيعياً إلى ربط الشعور بالإلزام الخلقى بالأفعال التي تؤدي بأصحابها إلى السعادة القصوى ، ويرى من ناحية أخرى أن هناك طائفة طبيعية قوية تُقَوِّى ارتباط الشعور بالإلزام الخلقى بمبدأ المنفعة ، وهذه العاطفة القوية

هى الرغبة فى أن يعيش الإنسان فى وحدة مع سائر أقرانه ، و بعبارة أخرى هى الغريزة الاجتماعية ، ولا يفسر لنا « مل » كيف تربط الغريزة الاجتماعية بين الشعور بالإلزام الخلقى ومبدأ المنفعة ، ولكنه يفترض أن هذا هو الواقع لا محالة ، وأن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى إيضاح ، مع أن هذا لا يبدو واضحاً على هذا النحو إلا فى نظر الذين يسلّمون بالفلسفة النفعية ، لأن المشتغلين بملاحظة السلوك الإنسانى لا يسهل إقناعهم بذلك ، فهناك كثيرون من علماء الاجتماع يعتقدون أن الغريزة الاجتماعية — أيا ما كانت — تربط العواطف الخلقية بقواعد معينة للسلوك ، وأنها مفيدة للمجتمع ، ولكن هناك قلة من هؤلاء العلماء يُعرّفون المفيد بأنه الذى يُسَلِّم إلى أقصى سعادة^(١) .

عہوفۃ الفہمیتۃ بالسعادرۃ :

بہذا کان مل یفسر الإلزام الخلقى ویتحدث عن الجزاء العاطفی لفعول الواجب ، فإذا علمأن إلى هذا عقب بالتدلیل علی

J. Plamenatz, *English Utilitarians* (1949), p. 138 - 140 (١)

وقارن ما كتبه عن الجزاءات بين بٹام ومل : Machenzie, p. 398-96

فى الطبعة الثالثة و Johnston op. cit., p. 146 ff. و Muirhead, op.

cit., p. 101 - 04., وقد نصح بالاطلاع فى هذا المصدد على Sidgwick

Fowler, *Progressive Methods of Ethics*, BK. II., ch. V. وخاصة

. Morality, chs. I, II

مبدأ المنفعة على النحو الذى أسلفناه ، ثم مضى بعد هذا التبدليل
فبيّن السبب الذى من أجله كانت السعادة « إحدى » غايات
السلوك ولم تكن غاية غاياته ، فردّ هذا إلى أن الكثير من الأشياء
— وليست السعادة وحدها — موضع رغبة من الناس فعلا ،
لأن هذه الأشياء وسائل لتحقيق الغاية القصوى ، وهى السعادة
التي ينشدها الناس لذاتها ، فإن النفعيين فيما يصرح مل لا يقنعون
بوضع الفضيلة على رأس الأشياء التي تعتبر خيرا من حيث هى
وسيلة مؤدية إلى تحقيق الغاية القصوى ، ولكنهم يعترفون
— بحقيقة سيكولوجية — بإمكان أن تكون الفضيلة عند الفرد
خيراً في ذاتها دون نظر إلى غاية تقوم وراءها ، ويرون أن العقل
لا يكون في وضع ملائم للمنفعة مسلم إلى سعادة المجموع إلا إذا
أحب الفضيلة بهذا الاعتبار .

والواقع أن الفضيلة متى كانت بهذا الاعتبار موضع حب
من الإنسان ، أضحت جزءاً من سعادته ، ويفسر مل ذلك بقوله
إنه يعتقد أن الرغبة في شيء واكتشاف أنه لاذ ، والنفور منه
والاعتقاد بأنه أليم ، ظاهرتان لا تنفصلان ، أو هما بالأحرى
مظهران لظاهرة واحدة ، أو هما بتعبير أدق حالتان مختلفتان
لحقيقة واحدة ، فاعتبار الشيء مرغوباً فيه — لذاته لا من أجل

نتائجها — والتفكير فيه على أنه لا ذًى ، شيء واحد .
 وخلاصة حجته يمكن إجمالها فيما يلي : لا شيء يؤثر لذاته
 رغبة الإنسان إلا السعادة ، ولكن بعض الأشياء — كالفضيلة —
 كانت في الأصل موضع رغبة من الناس لأنها من وسائل تحقيق
 السعادة ، ولكنها كثيراً ما تثور لذاتها رغبة في الإنسان ، بيد أن
 رغبة الإنسان في شيء لذاته ، وليس لما ينجم عنه من نتائج ،
 تشهد بأنه وجد هذا الشيء لا ذاً ، ومن ثم فإن الفضيلة التي
 كانت مجرد أداة لتحقيق السعادة قد أصبحت الآن مقومة من
 مقوماتها ، وهي أيضاً وسيلة فعالة لها ، لأنها جزء من هذه الغاية .

معرفة العدالة الأخلاقية :

فإذا دلل مل على المنفعة على هذا النحو اختتم كتابه بفصل
 معقد عن العلاقة بين العدالة والأخلاقية^(١) ، يفترض أن العدالة
 في معناها الأولى — عند اليهود مثلاً — قد أريدَ بها مطابقة
 الفعل للقانون ، أما الفارقة بين الأخلاقية والمشروعية القانونية
 فهي وليدة مجتمع أكثر تحضراً ، كاليونان والرومان في مرحلة
 متقدمة من حياتهم ، ومع أن الفارقة بين القانون والأخلاقية

. Mill, op. cit., ch. V. (١)

واضحة جلية في هذه الأيام ، إلا أن العلاقة بينهما لم تزل بعد قوية ، في كليهما يعتبر إلزام الفرد بأداء الواجب جزءاً من هذا الواجب ، إن الواجب ضريبة يطالب الإنسان بسدادها كما يطالب بسداد ديونه .

وللمدالة عند مل معنيين : يراد بها في معناها الضيق الائتمار بأوامر القانون ، وقد يراد بها أن يؤدي الإنسان كل واجباته نحو جميع الذين ينتظرون منه بحق أن يؤدي لهم خيراً ؛ ويتحدث مل عن الواجبات العامة التي لا تكون مجرد حقوق لهؤلاء الأفراد ، كواجب الإحسان الذي نطالب به حتى ولو لم يوجد فرد يستحق صدقتنا قانوناً ، وهذه الواجبات العامة تخرج من نطاق المدالة — التي يوجبها القانون — لأن المنصرين الرئيسيين في عاطفة المدالة هما الرغبة في إيقاع العقوبة بكل من سبب ضرراً ، والاعتقاد بوجود فرد أو مجموعة أفراد نزل بهم الضرر ، إن عاطفة المدالة هي الشعور الطبيعي بأخذ الثأر أو القصاص من هؤلاء الذين يسببون ضرراً لنا أو للمجتمع الذي نعيش فيه ، وهذه العاطفة لا تنطوي على عنصر أخلاقي ، إن الجانب الأخلاقي فيها هو خضوعها الكامل لوجوه التعاطف أو التشارك الوجداني الاجتماعي ، لأن الشعور الطبيعي يثير استيائنا من كل من يتصرف إزاءنا

تصرفاً مقلداً غير مريح ، فإذا أبدى شعور اجتماعي أخلاقى ، كف الإنسان لا محالة عن كل تصرف لا يلائم الخير العام .

إن العدالة عند مل شبيهة بالعدالة عند هيوم فى بواعثها السيكولوجية ، ولكن مل يدين بنظريته لآراء الكسندر بين + ١٩٠٣ A. Bain^(١) . وليس لآراء هيوم ، ويبدو هذا اللطع على كتاب « بين » عن الحواس والعقل ، والفصل الذى جعل عنوانه « الانفعالات الأخلاقية أو الحاسة الخلقية » ومع أن مل يشبه هيوم من حيث اهتمامه بدور التعاطف الوجدانى ، إلا أن هيوم يصرح بأن ليس فى الإنسان انفعال قوى يمكنه من السيطرة على حبه لذاته وردّه عادلاً ، إذا كان الحب الذات أن يضبط ، فيجب أن يدور هذا الحب الأناى حول نفسه ويضع حدوداً لنشاطه ، ويتحقق هذا عندما يفكر الإنسان قليلاً ويدرك أن أقوى شهواته تشبع بالقهر والكبح خيراً مما تشبع بالحرية والانطلاق ، وحب الذات هو الباعث الأصيل الذى مّد لقيام العدالة ، أما دور التعاطف فلا يبدو إلا عند ما نريد أن نفسر كيف تحولت العدالة إلى فضيلة ، إنه التعاطف ومصلحة المجموع

(١) اسكتلندى الأصل (مثل جيمس ومل وجون ستورث مل) وكان أستاذ المنطق فى جامعة أبردين باسكتلنده .

ها الذات يتجهان بنا إلى استحقاق مزاولة العدالة ، وهذا الاستحقاق هو الذى يحمل العدالة فضيلة .

أما مل فإنه يهتم بالتعاطف الوجدانى أكثر من ذلك ، فالعدالة عنده ليست شيئاً غير طبيعى ينشأ عن التفكير فى حب الذات ، ثم يحولها التعاطف بعد إلى فضيلة ، إن العدالة تدین لهذا التعاطف بوجودها ، وليس بجلالها الخلقى فحسب ، إنها الشعور الطبيعى بالتقصاى الذى لا عملیه العقل وحده ، بل التعاطف الوجدانى بالرغبة فى أخذ الثأر لكل من أصابته مضرة ، بهذا يربط مل فى نشأة العدالة بين وجداناتنا التى ترتد إلى الأنانية ، ومشاعرنا التى لا ترجع إلى حب الذات ، لأن دور العقل يقوم فى تعليمنا أننا بدافعنا عن الآخرين نذود عن أنفسنا ، فالعدالة ثمرة عاملین كلاهما طبيعى : غريزة المحافظة على الذات ووجدان التعاطف ، ودور العقل — أو التفكير فيما يسميه هيوم — هو أن يضىء هذين العاملين ، ويعترف بعض مؤرخيه بأن أفكاره لا تخلو من غموض^(١) .

حسبنا هذا عرضاً لمذهب مل فى المنفعة العامة ، ولنعقب على هذا بكلمة تناقش فيها الأفكار الرئيسية التى انفرد بها بين

. Plamenatz, op. cit., p. 141 ff. (١)

النفعيين ، أو كان له فضل في توكيدها والتكبن لها ، وسنرجي*
مناقشة أسس النفعية المشتركة بين النفعيين إلى آخر الكتاب .

مناقشة مذهب :

مثل بنظام النزعة الحسية الواقعية أصدق تمثيل ، وصرفته
هذه النزعة عن كل ما يمكن أن يربطه بمذهب العقلين والحدسيين ،
فكان بهذا يمثل النفعية التجريبية الصحيحة ورائدها الأول ؛
ولكن الضدين كثيراً ما يلتقيان ، إن بينهما مبدأً مشتركاً
يكشف عنه النظر العقلي الذي يتدبر المسائل ويكشف أسرارها،
ومن هنا أمكن رفع التضاد القائم بين مذهب العقلين ومذهب
الحسيين ، ومع اختلاف المنهج الذي يصطنعه كل منهما التقت
النفعية التجريبية الواقعية مَنّمة بمذهب العقلين على يد جون
ستورت مل الذي كان حريصاً على أن يهدم بتجريبية مذهب
العقلين والحدسيين ! والتقت هذه النفعية التجريبية مرة أخرى
بمذهب الحدسيين على يد سدجويك الذي حاول واعياً إدماج
للذهبين ليستخرج منهما مذهباً واحداً على نحو ما سنعرف عندما
نتحدث عن النفعية الحدسية .

أما الوحدة التي تجمع بين الضدين السالفي الذكر ، فتبدو

فى أن الطبيعة البشرية عند كليهما تتأثر بالمعرفة وتستجيب لها ،
وفى أن نقص الأفعال الإنسانية مرده إلى الفساد الذى ينشأ عن
الشهوة ، وبالتزوى والتفكير يستطيع الإنسان أن يقدر أموره
ويحرر نفسه من هذا الفساد ، كلا المذهبين المتضادين يؤمن بقيمة
العقل متى أعانت الإرادة على مقاومة الإذعان للقوى التلقائية
الحيوية ، من هنا بدا طبيعياً أن تلتقى النفعية التجريبية بالزرعة
العقلية أو الحدسية على النحو الذى أشرنا إليه ^(١) .

واستعراض التعديلات التى أدخلها مل على مذهب بنتام
يشهد بصدق ما نقول ، فلنعرض موجزين أظهر الأفكار التى
انفرد بها مل ونعقب بمناقشتها ، مرجئين مناقشة أسس المذهب
النفعى المشتركة بين أتباعه إلى آخر الكتاب :

لم يقنع مل بفرقة بنتام بين الذات كماً ، وفطن إلى اختلافها
بعضها عن البعض الآخر كئيفاً ، فكانت هذه لفظة طيبة لها
قيمتها ، وتدارك بها ما فات سابقه من اللذين ، ولكن هذه
اللفظة التى تحسب فى جانبه كانت سقطت إذا قيس بمعايير مذهبه ،
لأن التفرقة بين « أنواع » الذات تتضمن القول بوجود مقياس
غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ، إن مذهبه يقرر اللذة

(١) فارن R. Le Senne, Traité de Morale Générale, p. 216

معيّاراً وحيداً للأفعال الإنسانية ، ومن ثم لا يكون بين اللذات خلاف إلا من ناحية الكم ، فالانتقال إلى الحديث عن كيفيةها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ؛ إن المذهب الذى يقوم على مصادرة ، هى أن اللذة هى الخير الوحيد ، وواضح أن اللذات بما هى لذات لا تسمح بفرقة كيفية ، لأن هذه الفرقة تتناقض مع المصادرة السالفة ، ولا تتماشى مع منطق للمذهب الاستقرائى فى الأخلاق^(١) .

ومن هنا قيل إن نظرة مل إلى كيفِ اللذات لا تتماشى مع منطق مذهبه الذى ، وإن كانت التجربة تشهد بصدقه ، لأن إثبات لذة على أخرى لا يكون إلا بافتراض^(٢) أن خيريتها مرهونة بقيمة أو كمال موضوعى ، وإذا كان بنتام قد أقام مذهبه على أولية رياضية تقول إن كمية ما أكبر من كمية أخرى ، فإن مل قد هدم أساس النفعية الرياضى حين لجأ إلى الفرقة بين كيفِ اللذات .

وقد رد مل هذه الفرقة الكيفية إلى أهل الخبرة من ذاقوا مختلف صنوف اللذات ، فيستر لهم هذا أن يقارنوا بين أنواعها ،

فالقديس أوغسطين + St. Augustine ٤٣٠ أو بسكال + B. Pascal ١٦٦٢ أو غيرها ممن عاشوا في حاة الرذيلة ثم تحولوا بررة أطهارا ، يستطيعون بفضل تجاربهم أن يصدروا على مختلف أنواع اللذة أحكاما لها قيمتها ، وهم متفقون على أن أسى اللذات يقوم في الاستجابة لنداء الضمير والحرص على تفادى وخزاته ، وتهافت هذا الرأي يكشفه اختلاف الضمائر عند الناس ، وهو رأي يقره مل ، وكثيراً ما يختلف تقدير الخبراء لقيم اللذات والآلام ، فإذا لجأت في تقدير ذلك إلى فنان مطبوع يجمع في حياته بين إشباع شهواته الحسية وإشباع وجداناته الفنية الرفيعة ، ثم إلى قديس خبر شهوة الحس في مطلع حياته ، وذاق اللذة التي تقترن بطاعة الضمير في أواخر أيامه ، وحاولت أن تقف على رأيهما في لذة الحس ومتعة الروح لوجدتهما على خلاف بين ملحوظ ، فيرأى أيهما نأخذ ؟ وإلى حكم من منهما ننصاع ؟ إن القديس لن يتردد في الاشتزاز من لذة الحس مهما كانت خبرته السابقة بها ، ولن يتوانى في اختيار متعة الروح وإيثارها على سائر اللذات ، وإلا لما كان قديسا . وقد يقدر الفنان لذة الحس ، ولكنه بمحكم طبيعته الفنية يستغرقه الإعجاب بروائع الفن ويجد فيها لذة تسمو حق على اللذة التي تقترن بطاعة الضمير ،

وهو لا يكون فنا ما لم يكن هذا نزوعه ا في الحق إن الحكم على أنواع الذات يختلف باختلاف مستوى أصحابه روحيا وثقافيا واجتماعيا وحضاريا ... ومن هنا كانت الصعوبة في التفرقة الحاسمة بين كيف الذات .

بل إن مل في التجائه إلى حكم المجرب فيصلا بين كيف الذات ، أخضع حكم الفرد القائم على خبرة شخصية لحكم إنسان آخر مستقل عن خبرة الأول ، بهذا ينتفى الحكم القائم على التجربة الفردية ، وينهض على أساس من برهان العقل ، وبذلك يخرج مل على نزعتة التجريبية ويدخل في زمرة العقلين . ا

* * *

أما عن موقف مل من العلاقة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع فقد عرفنا أنه أخضع الأولى للثانية حتى طالب الفرد بأن يسوى بين جهده في تحقيق المصلحة العامة وسعيه لتحقيق مصلحته الشخصية ، ورأى أن من الثبل أن يضحي الفرد بسعادته وأحياته ابتغاء سعادة المجموع ، ولا قيام للمنفعة الشخصية إلا في حياة اجتماعية ، ولا قيام للحياة الاجتماعية إلا بالتيرية والتضحية ، وفي هذا أيضاً خرج مل على منطق مذهبه الحسى ، لأن هذا

المذهب يقوم أصلاً على المصلحة الشخصية ، ولا يعترف بغير
 الأنانية مقياساً للأفعال الإنسانية ، ومعياراً للأحكام الخلقية ،
 ومسايرة هذا المنطق تتنافى مع إخضاع المصلحة الشخصية لمصلحة
 المجموع ، والتجربة تشهد بأن المصلحتين لا تتفقان في كل
 الحالات ، وفي حالة التعارض لا يسمح منطق المذهب بإثارة
 الصالح العام على صالح الفرد ، فتمسكُ مل بهذا شيء تمحده له
 الأخلاق ، ويؤاخذ عليه النقد النزيه الذى يقتضى مل أن يكون
 متمسكاً في أفكاره غير متناقض مع نفسه .

ولئن كان مل قد رد للتضحية قيمتها ، إلا أنه جعلها أداة
 لتحقيق غاية أكبر منها ، هى تحقيق السعادة للآخرين ، قيمتها
 ليست في ذاتها ، وهذا تشويه للتضحية ، كما تتصورها فلسفة
 الأخلاق التقليدية — فيما يقول لوسين R. Le Senne .

بل إن إقامة المنفعة العامة على أساس من تداعى المعانى ،
 قد كانت مثاراً لنقد النقاد — من أمثال بول لومير^(١) .
 Paul Lemaire — إذ رأى لومير أن التداعى الصناعى لا يكتب
 له الدوام ، فإشب الطفل ويأخذ عقله في النضج حتى يكشف

(١) هو الذى ترجم كتاب مل في مذهب المنفعة العامة تحت عنوان :
 De Utilitarisme مع مقدمة وتحليل وملاحظات .

افتعال هذا التداعى ، ومن ثم ينهار فى ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة .

فى الحق إن مل قد أقعد المذهب النفى نزعتة الواقعية الحسية ، وهدم الكثير من مقوماته ، ونحنا منحى العقليين فى تصويره وإن صيغه بصيغة استقرائية ، ولم يقمه على أسس ميتافيزيقية كما يفعل العقليون ، وقد فعل هذا عن غير قصد وبدون وعى ، وتلك سقطته الكبرى التى تجعل سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick أسى منه مقاما ، فإن سدجويك قد حاول أن يزيل التعارض بين المذهب النفى بنزعتة التجريبية الواقعية ، وبين مذهب العقليين والحدسيين معاً ، نهض بهذه المحاولة وإعياً مدركا ، ورسم خطتها وهو يقصد إلى تحقيقها ، وسيان بعد هذا أن تكون المحاولة قد نجحت أو فشلت ، أخرجته من طائفة النفسين أو أبقتة فى زمرتهم .

وارتداد مل إلى مذهب العقليين مقتعاً قد مهد للناقد أن يضع بنجام فى موضع أسى ، لأنه كان أخلص لنزعتة الحسية الواقعية من مل ، فسائر منطق مذهب حتى نهايته ، وإذا كان هذا قد أسخط عليه الحدسيين والعقليين ، فقد أَرْضى عنه الحسيين وخفف من حكم النقد الذى يقتضى التماسك وعدم التناقض .

وقد كان حين يتحدث عن الشرور التي تعوق التمتع بالسعادة يعلق على العلم الكثير من الآمال الحسان ، سائر في هذا روح عصره الذي كان يحسن الظن بالعلم ويعتقد أن في تقدمه الخلاص من متاعب البشرية ، وإذا كان جان چاك روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau قد هاجم من قبل هذه الروح وغالى في حملته حتى رد للعلم كل ما تعانيه البشرية من متاعب ، فإن القرن العشرين قد أنصف العلم في غير غلو ، إذ رأى أن سعادة الناس أو شقاءهم ليس مرهونا بنظريات العلم ، بقدر ما هو مرهون بطريقة تطبيقها ، إن نظرية تفجير القنبلة الذرية يمكن استغلالها لصالح البشرية كما يمكن أن تستخدم في تدميرها .

ولكن أكبر سقطات مل كان في تدليله على مبدأ المنفعة ، كيف وثب من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ؛ وكيف انتقل من التعبير عما هو كائن إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ؛ حفلت برهنته بالمغالطات المنطقية والأخطاء السيكلولوجية والأخلاقية التي جعلته مثاراً لجملة شديدة من النقد ، وحسبنا أن نلخص في هذا الصدد نقد مجموعة من هؤلاء النقاد ، وسنقتبس بعض ما قاله في نقده أظهر أساتذة الفلسفة في جامعات الجزيرة البريطانية وأمريكا وأوروبا بوجه عام :

فأما عن مغالطاته المنطقية فقد كان يقول : إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئى هو أن الناس يرونه فعلا ... فليس هناك سبب يمكن التدايل به على أن شيئا ما مرغوب فيه سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل^(١).

يقول « مكنزى »^(٢) + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie (أستاذ الفلسفة بجامعة كارديف) إن المناطقة قد اتخذوا الفقرة السالفة شاهداً يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ ، Fallacy of figure of speech^(٣) وهى نوع من السفطة يظهر فى كلمات تتشابه فى الشكل أو البناء فيُقترض تشابهها فى المعنى ، ذلك أن مل قد اقترح لفظ مرغوب فيه desirable مماثلا لكلمة مرئى visible أو مسموع audible ، مع أن اللفظين الأخيرين يراد بهما « يمكن رؤيته » و « يمكن سماعه » أما مرغوب فيه فلا يراد بها عادة ما « يمكن أن يغب فيه »

(١) ص ١٤٨ من هذا الفصل .

(٢) فى كتابه A Manual of Ethics (1929) الطبعة السادسة

ص ١٦٩ .

(٣) يشير مكنزى فى هذا الصدد إلى Whately's Logic ص ١١٧

— ١٨ و Davis's Theory of Thought ص ٢٧٠ و Welton's

Manual of Logic ج ٢ ص ٢٤٣ [وأعادها بعد تعديل الكتاب إلى

Intermediate Logic بالاشتراك مع Monahan] و Jevon's Elementary

lessons on logic ص ١٧٥ .

فما من شيء إلا ويمكن أن يرغب فيه الإنسان؛ إن ما يراد في العادة بهذا التعبير هو « ما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ». فإذا قال اللذيون إن اللذة هي الشيء الوحيد للرغوب فيه، قصدوا بهذا التعبير أنها الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نرغب فيه، ولكن بناء الكلمة desirable قد ضلل الكثيرين من المفكرين حتى ظنوا أن المراد بالتعبير هو أن اللذة هي الشيء الذي يمكن أن يرغب فيه الناس، وبهذا خلط هؤلاء بين مذهب اللذة الخلقى الذى يقرر أن الناس ينبغي أن ينشدوا اللذة، وبين مذهب اللذة السيكولوجى الذى يقرر أن الناس بالفعل ينشدون بطبيعتهم تحقيق لذاتهم، وهكذا نشأ الخلط بين المذهبين — عند مل وغيره — نتيجةً لغموض التعبير « مرغوب فيه » — فيما يلاحظ « سدجويك ».

ولاحظ « جون ديوى » + ١٩٥٢ J. Dewey (أستاذ الفلسفة في جامعة كاليفورنيا) و« جيمس تفتس » J. Tufts (أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو)^(١) أن حجة مل السالفة الذكر وفهمه للرغوب فيه، شبيهة بحجة Bain لأن هذا يقول

(١) في كتابها Ethics (1936) فى الشطر الثانى ف ١١ ص ٢٠٥

بدوره : ليس ثمة برهان يمكن التدليل به على أن السعادة هي الغاية
 المناسبة لكل نشاط إنساني ... إنها الفرض الأقصى أو الأخير
 الذي يمكن اختبار صحته بالقياس إلى ما يصدره الجنس البشري
 من أحكام فردية ؛ ثم يشير المؤلفان إلى برهان مل وإلى الفموض
 الذي يلابس التعبير ، قائلين إن السعادة يمكن أن تكون خيراً ،
 ولكن السعادة واللذة ليستا شيئاً واحداً ، ثم المقطع الأخير able
 يحمل معنيين يختلفان باختلاف الكلمات التي تنتهي به ،
 فقد يدل على ما يمكن رؤيته في لفظ visible ونحوها ، أو على
 ما يجب — في نظر المحايد — أن يرغب فيه الإنسان كما نلاحظ
 في التعبيرات : « ما يجب أن يتمتع به أو يحبه أو يرغب فيه .
 الإنسان » enjoyable, lovable, desirable ونحو ذلك ،
 ومن هنا كان الفرق بين تمتّع به enjoyed وما يجب أن يتمتع
 به الإنسان enjoyable ، ومثل هذا يقال فيما يشبه هاتين
 الكلمتين من ألقاظ .

ويقول مل بعد النص السالف : ليس هناك من سبب يمكن
 التدليل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن
 كل فرد يرغب فعلاً في سعادته الشخصية ... (١) . ويطبق

(١) ص ١٤٩ من هذا الفصل .

« مكزى » على هذا بقوله : قد يكون من الصير أن نجد من
 للغالطات الكثيرة فى فقرة قصيرة فى أى كتاب ما نجده منها فى
 هذه الفقرة ، فى قول « مل » إن سعادة المجموع خيرٌ للمجموع
 أفراده مغالطة تُعرفُ فى المنطق باسم « مغالطة غموض التركيب »
 Fallacy of composition لأنَّ مل يعتبر سعادة المجموع
 مجموعَ سعادات أفرادهِ ، أى طالما كانت لذاتى خيراً لى ، ولذاتك
 خيراً لك ، ولذاتهِ خيراً له ... وهلم جرا ، كانت لذاتى مضافةً
 إلى لذاتك ولذاتهِ خيراً لى ولك وله مجتمعين ا ولم يفتن مل
 إلى أن أنواع الذات لا يمكن جمعها كما تجمع أفراد الناس .
 وشبهه رأى مل فى هذا الصدد أن نقول إن الفرقة التى
 تتألف من مائة جندى طول كل منهم ستة أقدام ، لا بد أن
 يكون طول هذه الفرقة ستائة قدم ... ا وكان يمكن أن يكون
 هذا صحيحاً لو وقف كل جندى فوق رأس جندى آخر ... ا
 أى أن حجة مل السالفة الذكر كان يمكن أن تكون صحيحة
 لو أن عقول الناس جميعاً أمكن أن يندمج بعضها فى بعض وتصبح
 مجموعاً عقلياً واحداً ، ولكن « مجموع » الأفراد ليس فرداً ،
 ومن ثم لا تكون لذاتهُ لذات لى فرد آخر ، والخير لا يكون
 إلا خيراً للإنسان بعينه — فيما يلاحظ « برادلى » + ١٩٢٤
 F. H. Bradley فى كتابهِ « دراسات أخلاقية » .

و يمرض «مويرهد»^(١) المولود عام ١٨٥٥ J. H. Muirhead (الذى كان أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام) لمناقشة هذا النص نفسه ، ويضيف تشبيهاً استعاره من «كارلايل» فيقول : إن كلام مل شبيه بقول القائل : إن كل خنزير يريد أن يحصل لنفسه على أكبر مقدار من كمية محدودة من غسالة الخنازير ، إذن فكل خنزير يرغب في الحصول على أكبر مقدار من هذه الغسالة لخنزير غيره أو لم جميعاً ١٠٠٠ . ويعقب «مويرهد» بالإشارة إلى النفعيين الذين ضاقوا بهذه الحجة ففنعوا بالقول بأن اللذة الفردية مطلب كل إنسان ، ولكن العقل يوجب على صاحبه أن ينشد السعادة للآخرين ١٠٠٠ وإن كان «مويرهد» لا يدري ما هذا العقل ؟ ولماذا يكون من واجب الإنسان أن يستجيب لندائه ؟ وواضح أن السؤال مُوجَّهٌ إلى «سدجويك» ومن جرى مجراه .

وذلك لأن سدجويك + ١٩٠٠ H. Sidgwick (الذى كان أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج) عندما عرض لنقد مل في هذا الصدد^(٢) ، أشار إلى المغالطة التى تضمنها التعبير «بالمغروب

(١) فى كتابه Elements of Ethics طبعة ثانية ك ٣ ف ١

ص ١١٢ — ١٣ .

(٢) Methods of Ethics (1922) ك ٣ ف ١٣ ص ٣٨٧ — ٨٩

فيه « على النحو الذى أسلفناه ، ثم عَقِبَ بمناقشة مل فى انتقاله من صالح الفرد إلى صالح المجتمع ، فقال إن مجموع الرغبات الفعلية والتي يتجه كل منها إلى تحقيق جانب من سعادة المجتمع ، ليس معناه وجود رغبة فعلية عند إنسان بعينه لتحقيق السعادة لهذا المجتمع ، وما من شك عند « سدجويك » فى أن مل لا ينازع فى أن الرغبة التى لا وجود لها عند فردٍ ما يمكن أن توجد عند جملة أفراد مجتمعين ، وما لم توجد — عند الفرد — رغبة فعلية لتحقيق سعادة المجموع فإن القضية التى تقول « إن سعادة المجموع مرغوبٌ فيها » قضيةٌ متداعية لا يستقيم أسرها على النحو الذى أراده مل ، ومن هذا تظهر بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع فجوة لا يمكن تفاديهما إلا بالاتجاه إلى الحدس العقلى الذى سنعرض لتفسيره عند ما نتحدث عن مذهب النفعية الحدسية عند « سدجويك » .

ويشير « داركى »^(١) C. F. D'Arcy (عميد جامعة بلفاست) إلى مغالطة غموض التركيب فى حجة المنطق « مل » ويقول إذا كان كل إنسان ينشد لذته الخاصة لما ترتب على هذا أن يلتمس هذه اللذة لكل إنسان آخر ، بل الأخرى أن يقال

(١) فى كتابه A Short Study of Ethics طبعة ثانية فى الشطر

إن أسباب اللذة محدودة ، ومن ثم فإن كل فرد يريد أن يحصل منها لنفسه أكبر قدر ممكن ، وألا يترك منها للآخرين شيئاً .

ثم يضيف إلى هذا تعليقاً من « كانت » + ١٨٠٤ Kant ، على حجة مل خلاصته : أن من الغريب أن قوماً أذكىء أمكن أن يظنوا أن الرغبة في السعادة قانون على عام على أساس أن هذه الرغبة عامة في الناس جميعاً ، ومن ثم كانت هذه الرغبة هي القاعدة التي بمقتضاها يحدد كل فرد أفعاله الإرادية وبينما نجد في بعض الحالات أن قانون الطبيعة العام يجعل كل شيء متناسقاً متوافقاً ، إذ بنا نرى على العكس في حالة هؤلاء المفكرين أننا إذا جعلنا لهذه القاعدة عمومية القانون نتج عكس الاتساق أو الانسجام ، السالف تماماً ، ومن ثم تهدم القاعدة نفسها وتحطم غرضها وبهذه الطريقة ينشأ نوع من الانسجام أو التوافق الذي يصوره الشاعر ساخراً في حياة زوجين يميلان إلى الهلاك معا فيقول : ما أروعه من انسجام ، إن ما يريده الزوج تريده زوجته ! أو كما قيل عن كفالة فرنسيس الأول للامبراطور شارل الخامس : إن ما يريده أخي شارل أريده أنا كذلك ! ثم يعقب « داركي » على هذا بالحديث عن سدجويك وكيفية تنافديه لهذه الورطة التي وقع فيها مل .

ومن كبار الفلاسفة الذين اشتركوا في الحملة على « مل »

من أجل فقرته السالفة : « مور » المولود عام ١٨٧٣ G. E. Moore

(١) كان منذ عام ١٩٢٥ أستاذ الفلسفة بجامعة كامبردج^(١) و برترند رسل المولود عام ١٨٧٢ Bertrand Russell (كامبردج)^(٢) وشليك + ١٩٣٦ M. Schlick منشئ ندوة فينا التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية^(٣) والكتاب الذي أرخ للنفعيين من الإنجليز على نحو ما عرفنا من قبل «بلامناتز» J. Plamenatz^(٤) وغير هؤلاء كثيرون .

بهذا وبغيره كانت حملة علماء المنطق وفلاسفة الأخلاق على تهافت مل في حججه السالفة التي انتقل فيها من مذهب اللذة السيكلوجي إلى مذهب اللذة الأخلاقي — من غير أن يفرق بين المرغوب فيه فعلاً وما ينبغي أن يرغب فيه الإنسان ، هذه الحجة التي عُبِّرَ فيها أيضاً من صالح الفرد إلى صالح المجموع ، ووجد بين طلب الإنسان لسعادته والتماسه سعادة الآخرين .

وحسبنا أن نشير إلى أن التوفيق بين الفرد ومصلحة المجموع كان مثار اهتمام الكثيرين من المفكرين ، ولم ينفرد به النفعيون

(١) في كتابه Principia Ethica (1908) ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) في كتابه Hist. of Western Philosophy, (1948) ص ٨٠٦ .

(٣) في كتابه Problems of Ethics (Rynim, transl. (1989) ف ١

ص ١٨ — ١٩ .

(٤) في كتابه The English Utilitarians طبعة أولى (١٩٤٩)

ص ١٤٠ — ٤١ .

وحدهم ، وقد انتهى أتباع مذهب التطور إلى أن الإنسانية ستصل في يوم ما إلى حالة ينتفى فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، بقيام توافق وانسجام بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيتكفل قانون بقاء الأصالح بإزالة النزاع بين مطالب كل منهما ؛ وسنزيد هذا بياناً في الفصل الذي نعقده على النفعية التطورية في الباب التالي ؛ وإلى ما يشبه هذا ذهب هاتشيسون + ١٧٤٦ من أتباع الحاسة الخلقية ، وأكّد آدم سميث + ١٧٩٠ أن الإنسان بفطرته ينزع إلى مشاركة الآخرين أحزانهم ومسرّاتهم ... وإلى ما يقرب من هذا المعنى ذهب الكثيرون من المفكرين ؛ فحسبنا ما أسلفنا في بيان تهافت النفعية في هذا الصدد ، فإن آراء النقاد السالفة لم تدع مجالاً للاستزيد .

بهذا نكتفي إبّانةً عن ملاحظتنا على الأفكار التي انفرد بها « مل » في مذهبه النفعي ، وسنعود فيما بعد لمناقشة الأسس المشتركة بين النفعيين بوجه عام ، عسى أن نتبين مدى التهافت في اعتبار اللذة أو المنفعة غاية السلوك الإنساني ومعيّار الأحكام الخلقية ، وهذا نضع النفعية في مكانها بين سائر المذاهب ، فيتيسر فهمها في ضوء التراث العقلي الذي عُرف في مجالها وكان تأييداً لها أو دحضاً لمقوماتها .

الباب الثالث

صَوْرٌ من النفعية الحديثة

الفصل الأول : النفعية اللاهوتية

الفصل الثاني : النفعية التطورية

الفصل الثالث : النفعية الحديثة

الفصل الرابع : النفعية العملية (البرجماتية)

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

مهدنا في الباب الأول بالحديث عن مقدمات النفعية عامة ،
ومذهب اللذة الأناني بوجه خاص ، وعقبنا في الباب السالف
بدراسة النفعية الأصيلة في صورتها التجريبية كما بدت عند أشهر
أعلامها ؛ ونريد في هذا الباب أن نرى كيف تغفلت النفعية
في مجالات من التفكير ليست نفعية في طبيعتها ، وغزت إسلطانها
أرضاً ليست من تربتها ، ولم تقنع بمزاولة نشاطها في حدود
الأخلاق والتشريع — على النحو الذي رأيناه في النفعية
التجريبية في الباب السالف .

ويتألف هذا الباب من خمسة فصول ، نعرض في أولها
النفعية وقد غزت المجال الديني على يد جون جاي ووليم باليه ،
وتتحدث في ثانيها عن النفعية العلمية وقد اتصلت بمذهب التطور
على يد هربرت سبنسر وليسلي ستيفن ، وتقتبع في ثالثها هذه
النفعية وقد اتصلت بمذاهب الحدسيين والمقلين على يد هنري

سدجويك ، ونسار في رابعها فكرة النفعية وهي تنزو مجال
الحياة العملية — هكذا بدت عند أتباع البرجائزم من الفلاسفة
الأمريكيين من أمثال وليم جيمس وجون ديوى .

ونعرض في خامسها النفعية في القرن العشرين ، فنحدث
في إيجاز عن أهم تياراتها وأظهر آثارها^(١) .

وإذا انتهينا من هذا الباب عقبنا بفصل ختامى نفتححه
بكلمة عن مصير النفعية في أيامنا الحاضرة ، ثم نعقب بوضع
النفعية في الميزان ، نعرض ما لها وما عليها ، ونعرف مكانها بين
مذاهب الفلسفة الخلقية بوجه عام ، عسى أن نرى من هذا مواطن
القوة ومواضع الضعف في مقومات : النفعية .

(١) في ص ١٩١ سقطت الإشارة إلى الفصل الخامس في هذا الباب
فأثرنا التنويه .

الفصل الأول

النفعية اللاهوتية

(جاي وباليه)

مذهب چون جاي — مذهب وليم باليه — تعقيب

نعرض في هذا الفصل القصير إلى علمين من أعلام النفعية اللاهوتية ، عاشا في القرن الثامن عشر فسبقا أعلام النفعية التجريبية الأصلية ، ولكننا آثرنا إرجاء الحديث عنهما إلى هذا الباب الذي أفردناه لغزوات الفكرة النفعية لمختلف مجالات التفكير ، وسنرى الآن كيف اتصلت النفعية بالدين عند بعض علماء اللاهوت .

مذهب جوبه جاي (١٦٦٩ — ١٧٤٥) :

يذكر مؤرخو النفعية رائداً من روادها الأول ، قيل إنه صاحب الفضل في وضع أول صيغة محددة للمذهب النفعي^(١) ، أرسلها في بحث صغير من ثلاثين صفحة ، فتأثرت بهذه الصيغة مدرسة النفعيين من الإنجليز ، وعلى هديه جرى أتباع النفعية

(١) تارن س ٩٠ من هذا الكتاب .

اللاهوتية جميعاً ، ذلك هو جون جاى ^(١) J. Gay فى مقدمته المعروفة فى تاريخ النفعية ^(٢). وليست نظريات النفعيين من اللاهوتيين إلا تبسيطاً لما أجله جاى فى بحثه القصير .

عرض « جاى » فى بحثه السالف إلى مقياس الفضيلة ، أى إلى المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، وتحدث عن « الباعث » على الأفعال الإنسانية ومكانه من الحياة الأخلاقية ، وتناول نظرية تداعى المعانى التى أقام على أساسها مذهبه فى الأخلاق ؛ رد مقياس الخيرية والشرية إلى إرادة الله ، والله يريد لا محالة أن يحقق السعادة للناس ، ومن أجل هذا كانت السعادة مقياس إرادة الله ، وليست السعادة إلا مقداراً من الذات ؛ والباعث على الفعل الإرادى عنده يرتد فى الأصل إلى الأنانية ، لأن رغبات الفرد تلتقى عند الأمل فى تحقيق اللذة ، من هنا واجه « جاى » المشكلة التى صادفها النفيعون من بعده ، وهى ضرورة البرهنة على اتفاق المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ؛ إن كل فرد ينشد لذته ، فكيف اتفق أن ينشد — مع هذا — تحقيق اللذة لغيره من الناس ؟ وقدّم « جاى » لحل هذا الإشكال

(١) عاصره شاعر وقصاص يحمل نفس الاسم .

(٢) Preliminary Dissertation : Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality

نظريته في الجزاءات ، وهى عنده أربعة صنف^(١) ، طبيعية واجتماعية وقانونية ودينية ، ولكنه لاحظ أن ليس من بينها ما يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع إلا الجزاء الدينى — الجسة والنار يوم الحساب — من هنا كان اهتمامه بهذا الجزاء ، وتبعه فى هذا براون وتكر وپاليه وغيرهم من دعاة المنفعة بين علماء اللاهوت ؛ ردّ هؤلاء الباعث على إتيان الأفعال الإنسانية إلى الأثرة ، وانتهوا بهذا الجزاء الإلهى إلى التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ؛ الأنانية مصدر أفعالنا والأواصر الخلقية مشروطة وليست مطلقة ، ذلك لأنها وسيلة إلى تحقيق سعادة الفرد ، ومن أجل هذا رأى « جاي » أن الإلزام الخلقى الذى يوجب على الإنسان التزام الفضيلة مرجعه إلى الله وحده ، إنه وحده القادر على أن يلائم بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وفى الجزاءات الدينية من ثواب وعقاب ما يكفل تحقيق ذلك .

عرض « جاي » فى الشطر الأخير من بحثه القصير إلى علاقة الأخلاق بعلم النفس ، فوجد أن الأسس السيكولوجية للأخلاق سردها إلى تداعى المعانى^(٢) ، فقد يرغب الإنسان عن

(١) فارد ما ذكرناه عن الجزاءات عند بقلام فى الفصل الأول من الباب السالف (ص ١١٤) .

(٢) كان لبحثه القصير فى هذا الصدد أثره فى مؤسس مذهب التداعى فى علم النفس دافيد هارتلى D. Hartley .

طريق هذا التداعي في تحقيق أمانى ليست هي اللذة الفردية ،
تقدم هذه الأمانى غاياتٍ قريبةً بينا تقدم اللذة غايةً قصوى تنتهى
عندها سلسلة الأمانى والرغبات ، وبهذه الطريقة تترقى الرغبة
الغيرية ، ولا يكون الباعث في كل الحالات أناانيا خالصا ،
فعندما يتقدم إنسان لمساعدة آخر في محنة ، يكون باعته المباشر
هو الرحمة ، ولا عبرة بأن يقال إن غايته القصوى في نهاية الأمر
أن يحقق لنفسه لذةً أو منفعة .

في هذا البحث القصير استقرت أصول النفعية اللاهوتية ،
ولم يطرأ عليها تعديل جوهرى حتى ظهر جون ستورت مل^(١) .
حسبنا هذا عن « جاى » مؤسس النفعية اللاهوتية ، وقد
جرى على هديه طائفة من المفكرين اللاهوتيين اعتنقوا مذهب
وتوسعوا في شرح أصوله وإشاعته بين الناس ، من غير أن
يضيفوا إليه شيئا جوهريا ؛ نشر براون J. Brown بعد بحث
« جاى » السالف الذكر بعشرين عاما كتابه Essays on the
Characteristics of the Earl of Shaftesbury (1751)
وقد أثنى على هذه المقالات جون ستورت مل ؛ ثم نشر « تكرر »
A. Tucker الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه « نور الطبيعة »

(١) Encyc. of Religion & Ethics, art. Utilitarianism

The Light of Nature عام ١٧٦٨ (تحت عنوان Edward Search) ثم تلتها ثلاثة أجزاء أخرى نشرت بعد وفاته ؛ وقد أنكر « تكرر » التفرقة الكيفية بين الذات — وهو رأى متضمن في مذهب جاي وغيره — ورفض حساب الذات ورأى وضع قواعد عامة لتحقيق المنافع — وفي هذا تابعه پاليه .

مذهب ولیم پاليه ١٧٤٣ — ١٨٠٥ :

في عام ١٧٨٥ نشر ولیم پاليه W. Paley كتابه في « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية » Principles of Morals and Political Philosophy وقد فصل فيه مذهب المنفعة اللاهوتي ، واعترف بفضل سابقه عليه ، واقتصرت مهمة هؤلاء جميعا على تبسيط ما أجمله « جاي » وإشاعته بين الجماهير على نحو ما أشرنا من قبل ؛ وإيضاحا لهذا المذهب آثرنا أن نقف عنده قليلا :

استطارت شهرة پاليه قبل أن يعرف مؤسس النفعية الحقيقية « بنتام » وكان تأثيره في حياته واسع النطاق ، دافع عن النفعية في كتابه السالف الذكر « مبادئ الأخلاق والفلسفة السياسية »

الذى طبع عدة مرات ، وقرر على الطلبة في جامعة « كامبردج »
بضع سنين^(١) وتكفلت كثرة مؤلفاته — في اللاهوت خاصة —
بإشاعة نظريته في كثير من الأوساط ؛ ومجمل الرأي عنده أن الناس
تستغرقهم أنانية موهلة ، ولكن الله ألطف بعباده من أن
يتغلى عن نصرتهم ، فهو يعمل على تخفيف آلامهم وترقية
سعادتهم ، من هنا كان الله في نظره نفعيا !

ويعتبر ياليه تليذ « هوبز » من حيث اعتناقه لمذهب اللذة
الفردية ، ولكن بنقام وجيمس مل كانا من دعاة هذا المذهب ،
ومع ذلك فهما من أتباع مذهب المنفعة العامة ، وكان لا بد أن
تواجهه مشكلة التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع — كما
واجهت غيره من النفسانيين — فسام ياليه بنصيبه في هذه المحاولة ،
ولكن الأخلاقية عنده ترتد إلى الأنانية ، والإحسان إلى الغير
مرجعه في نظره إلى الهوى ، ومن هنا كان ضعف محاولته ،
فلتقف عندها قليلا :

إن الله هو الذى يوفق بين الأثرة والإيثار ، إن الإنسان
لا يعمل إلا لإشباع أنانيته ، وكل رغباته موجهة إلى تحقيق

(١) أما بنقام فكان في جامعة أكسفورد وإن كان تلامذته من
جامعة لندن ، ونشر مدخله بعد نشر مبادئ ياليه ببضع سنين . (انظر
ص ٩٦ من هذا الكتاب) .

سعادته الشخصية ، وهو لا يأتى عملاً يحقق به سعادة الغير إلا متى كان فى هذا تحقيق لسعادته ، أما الله فإنه يحقق أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس ، وهو وحده أصدق ممثل للنفعية فى الوجود ، لأنه يعمل على تحقيق السعادة للناس لذاتها ، لا يريد من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً ، إن تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس » لذاته وبصرف النظر عن نتائجها ، موضع رغبة من كائن واحد اتفق أن يكون على كل شىء قديراً ، ومن ثم كان فى وسعه أن يدبر ذلك فى غير مشقة ، أما مخلوقاته فإنها ترغب فى تحقيق أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد من الناس كوسيلة يلتمسون بها الخلاص .

يقول فى كتابه السالف الذكر : إن علم الأخلاق يعلمنا واجباتنا ومبررات أداؤها ، وحين لاحظ الناس أن سلوك الآخرين نافع لهم ، استصوبوا هذا النوع من السلوك ، ثم حاولوا اتباعه مع بقاء مصلحتهم الشخصية قائمة فى نفوسهم ، فالنافع معناه المقضى إلى السعادة ، وليست السعادة إلا زيادة اللذة على الألم ، واللذات لا يختلف بعضها عن البعض إلا فى مدى الاستمرار وبلغ العمق ، ومن هنا نرى أن الإنسان وإن كان قد نزع فى أول أمره إلى تحقيق سعادته ، فإن هذا النزوع عنده لا يستبعد

إمكان استصوابه بعد ذلك للفعل الذى يحقق سعادة الآخرين ،
وفى هذا كان « باليه » نفعيا مخلصا .

ولكنه يمزج هذه النفعية بنزعاته الدينية فيقول إن الفضيلة
هى « فصل الخير للبشرية طاعة لإرادة الله وإتقاء السعادة
السرمدية » ولكن لماذا نطالب بالتزام الفضيلة ؟ يُبَازِئُنا بهذا
باعتقوى هو توقع الجزاء الأخرى الذى وعد الله به المتقين ،
إن سعادتنا الشخصية هى الباعث على تقيدنا بالفضيلة ، وإرادة
الله هى القاعدة التى بمقتضاها نكون فضلاء ، ومن حظ الإنسان
أنه عاش — وهو الأنانى الذى لا أمل فى شفائه من أنانيته —
عاش فى عالم فيه كل ما يثير مخاوفه ، وفيه كل ما يُنَال من إله
منعم قوى عادل .

ويبدو « باليه » نفعيا مخلصا فى نقده لفكرة العقد الاجتماعى
والحقوق الطبيعية ، وفى ضوئه مبادئه النفعية يؤكد نظام الحياة
النيابية الذى كان قائما قبل مرسوم الإصلاح العظيم ، وقوانين
المقوبات القديمة التى كانت تقضى فى إنجلترا بشنق سارق العنزة
على نحو ما يُشَنَّقُ القاتل ، ويرى أن التفاوت فى الثروة من صالح
المجتمع ، وأن الاستقرار الدينى أمر مرغوب فيه .

لعلنا نستطيع أن نستخلص مما أسلفنا وجوه الشبه والخلاف

بينه وبين بنتام ، يبدو التشابه بينهما في المبادئ النظرية ، وإن كان بنتام لا يتحدث عن الله ، ويرى أن « أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس » مرغوب فيه لذاته لا لأن كائناً قويا يريد ذلك ، أما في المسائل العملية فيبدو بينهما خلاف ، ولعل مرجع هذا إلى أن « باليه » كان رجل دين ، ولو أنه كان ملحداً ، بل حتى لو كان نفعياً خالصاً وليس لذياً أنانياً ، لوصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها بنتام^(١) .

حسبنا هذه الإلمامة الموجزة عن « باليه » ممثلاً للاتجاه الديني في المذهب النفعي ، إن قيمته وقيمة سلفه « جاي » تقوم في أنهما سبقا النفعيين في محاولة التوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وأضافا نعيم الآخرة إلى لذات الدنيا ، وصوّرا الله ممثلاً للنفعية العامة في أكل صورها ، فصبغوا المذهب النفعي بصبغة لاهوتية خالصة ، تجرد منها على يد بنتام ومل — كما عرفنا من قبل .

تعقيب :

ليست النفعية اللاهوتية بوجه عام إلا تعقيداً لحساب الذات وتقويمها ، فقد أضاف أصحابها إلى الذات الدنيوية لذاتٍ أخروية ،

(١) فان Plamenatz, p. 51 ff وكذلك W. Paley's Principles of Moral and Political Philosophy.

فجعلوا التوفيم الذى الدقيق أكثر عسراً ؛ وقد حلّ للذهب كل ما صادفه من إشكالات بالارتداد إلى الله ، مع أن الله فى المسيحية الأرثوذكسية التى دان بها هؤلاء المفكرون يبدو — فيما يلوح لنا — أسى من أن يكون نفعياً بالمعنى المتذل الذى أراده النفعيون . أما عن التوفيق بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، فيبدو لى أن الله كما صورّه الإنجيل هو الذى يقوم بهذا التوفيق ، يقول المسيح فى عظته لحوارييه على الجبل : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيك ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لئلا تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات ، فإنه يشرق شمس على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم ؟ أليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك ؟ فكونوا أنتم الكاملين كما أن آباءكم الذى فى السموات هو الكامل » (١) .

ولكن بقى أن نسأل بعد هذا : كيف يستطيع الإنسان مع طبيعته التى صوروها أنانية خالصة أن يهتمس بمصلحته الخاصة ويطلب مع هذا مصلحة المجموع ؟ إن الجزاء الدينى وحده لا يكفي ، ويبدو لنا أن من التفت أن تتصور الطبيعة البشرية

(١) الإصحاح الخامس من إنجيل متى .

أناية خالصة موهلة ، حتى إذا عرضنا إلى تفسير النورية في أفعال الإنسان بحثنا عن أسبابها خارج طبيعة الإنسان ! إن الطبيعة البشرية في رأينا أرحب من أن تكون مجرد أثر موهلة ، إنها تجمع بين الأثر والإثارة ، وتمتزج فيها نزعات الأناية بنزعات النورية ، من هنا يتيسر التوفيق بين التماس المصلحة الفردية وطلب المصلحة العامة ، ولا حاجة بنا بعد هذا إلى تفسير يخرجننا عن حدود الطبيعة البشرية نفسها

وقد ردَّ هؤلاء النفعيون من اللاهوتيين مقياس الخيرية إلى إرادة الله ، فشابهوا بهذا علماء اللاهوت من المدرسين — أمثال جرسون ودانز سكوت ووليام أوكام وأهل السلف في الإسلام ، وناهضهم أفلاطونيو كامبردج وغيرهم ممن ردوا الأخلاقية إلى طبيعة الأفعال ، وجعلوا الإلزام الخلقى باطنياً ينبع من ذات الإنسان ، ولا يُملَى عليها من خارج^(١) ، وبذلك تنتفي فكرة الجزاءات الخارجية ، على اعتبار أن الفضيلة تحمّل في باطنها جزاءها ، وتتضمن في طبيعتها ما يبرر مزاوتها .

(١) انظر توفيق الطويل في كتابه أسس الفلسفة ص ٢٢٠ وما

الفصل الثاني

النفعية التطورية

هربرت سبنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣)

- الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية —
- موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية —
- مذهب هربرت سبنسر — النفعية التطورية فى
- الميزان — مناقشة مذهب سبنسر .

الجو العلمى الذى ظهرت فيه النفعية التطورية :

فى النصف الثانى من القرن الماضى كانت انجلترا تغلى
بالتفكير العلمى التجريبي — وإن كانت قد عرفت اتجاه الحداثيين
والعقلين — وفى الوقت الذى نشر فيه جون ستورتن مل
+ ١٨٧٣ رسالته عن « مذهب المنفعة العامة » عام ١٨٦١ ،
وبشر فيها بالنفعية التجريبية على النحو الذى أوضحناه فى الفصل
الثانى من الباب السالف ، طلع دارون + ١٨٨٢ C. Darwin
على العالم بنظريته فى التطور ، إذ نشر عام ١٨٥٩ الجزء الأول

من كتابه « أصل الأنواع »^(١) بشر في نظريته برّد النشوء الآلى إلى التنازع على البقاء وبقاء الأصلح وأثر الوراثة ؛ واعتنق هيربرت سبنسر + ١٩٠٣ نظرية التطور وأخذ في تطبيقها على مختلف مجالات المعرفة البشرية وفي مقدمتها الأخلاق ، فبشر بالنعمية التطورية (العلمية) في كتابه « مجال علم الأخلاق » The Data of Ethics الذى نشره مستقلا لأول مرة عام ١٨٧٩ ثم عام ١٨٧٩ ثم عاد فجعله الشطر الأول من الجزء الأول من كتابه « مبادئ علم الأخلاق » Principles of Ethics الذى نشره بين عامى ١٨٩٢ و ٩٣ ، وإن كان قد عالج الأخلاق قبل ذلك في كتابه Social Statics الذى صدر عام ١٨٥١ (أى قبل ظهور كتاب دارون في أصل الأنواع بثمانية أعوام) ؛ وفي ضوء هذا الاتجاه العلمى بشر بالنعمية التطورية السير ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen في كتابه « علم الأخلاق » Science of Ethics الذى صدر عام ١٨٨٢ في نفس العام الذى مات فيه دارون^(٢) .

(١) في يولي من عام ١٨٥٨ قرأ أمام « جامعة لينبوس » بلندن مقالا له ومقالا كتبه والاس A.R. Wallace وبمراءة هذين المفاين نشأت نظرية النشوء بالانتخاب الطبيعى (فارن : توفيق الطويل في كتابه : النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢٣٨ وما بعدها) .
(٢) عرفت انجلترا في ذلك الوقت حركة مثالية جديدة ، ولييان هذا =

بدأت النفعية التجريبية (التقليدية) عند ينغام ومل سطحيةً
 حجةً في نظر أتباع التطور من مفكرى ذلك العصر ، فأرادوا أن
 يستبدلوا بها مذهباً علمياً في النفعية يقوم على نظرية التطور التي
 كانت أحدث وأقوى فتوحات العلم الطبيعي في ذلك الوقت ،
 ولتوكيد الخلاف بين هذين المذهبين النفعيين صرح سبنسر بأن
 النفعية التي يدعو إليها نفعية عقلية تضاد النفعية التجريبية
 التقليدية ، واستيفاء لبيان هذا الخلاف نقف عند الموازنة بين
 هذين المذهبين قليلاً :

موازنة بين النفعية التقليدية والنفعية التطورية :

اعتنق النفعية في أواخر القرن الماضى طائفة من دعاة نظرية
 التطور البيولوجى على نحو ما أشرنا منذ حين ، وعلى يد هؤلاء
 اتخذ المذهب النفعى طابعاً جديداً ، لم تختلف النفعية التطورية
 الجديدة عن النفعية الأصلية في تصور الغاية التي يهدف إليها
 سلوك الإنسان ، ولا فهم المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال
 وشريرتها ، إذ ليس ثمة مدرسة من المفكرين تستطيع أن تنفادى
 اعتبار المهدف الأقصى للأفعال الإنسانية تحقيق حالة وجدانية

= نذكر القارئ بأن العام الذى مات فيه دارون قد مات فيه جرين
 T.H. Green. ملحق "مدرسة المثالية الحديثة في إنجلترا".

من الإشباع أو التمتع أو السعادة أو ما يشبه ذلك فيما يقول
سبنسر، ولكن نفعية التطور الحديثة قد خالفت النفعية التقليدية
في أنها رفضت المقدمات التي استندت إليها قريبتها، ونبتت
مناهجها التي اصطفتها^(١) على نحو ما سنعرف بعد قليل.

إن فكرة اللذة في النفعية التطورية أعمق منها في النفعية
التقليدية، فقد طبقت الأولى القواعد البيولوجية على دراسة
الحياة الخلقية، ونظرت إلى الحياة باعتبارها « تكيفاً متصلاً بين
العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية » أي بين الفرد وبيئته،
ورأت أن تكيف تركيب الأعضاء ووظائفها مع البيئة التي يعيش
فيها الكائن، يتم بالتدريج بمقتضى قوانين حفظ الذات والتغاير
والانتخاب الطبيعي والوراثة، ومزاولة هذه الوظائف التي تفيد
الكائن تقترن في الكائنات الحساسة بلذة، ومن هنا كانت اللذة
آية الحياة السليمة البريئة من الضعف والمرض، أو هي التكيف
الصحيح مع البيئة؛ وبتطبيق هذه الأفكار على الحياة الخلقية
نجد أن هذه الحياة يمكن أن توصف بأنها تلاؤم الفرد مع بيئته
الاجتماعية، بحيث ينمو اتفاق مصالحه مع مصالح المجتمع الذي
يعيش فيه حتى ينتفي التعارض بينهما، فإذا أفضى السلوك الخلقي

Muirhead, Elements of Ethics, p. 136 (١)

إلى رفاهية الإنسان كان هذا بطبيعة الحال باعثاً على سروره ،
 محققاً لذته ، من هنا كانت اللذة هي الشاهد على حيوية الإنسان
 وصحته وقوته ، والدليل على نمو الحياة الاجتماعية ، ثم هي الغاية
 التي يهدف لتحقيقها الفرد والمجتمع على السواء ^(١) .

والفضيلة عند « سبنسر » حالةٌ يتكيف فيها الفرد مع
 مجتمعه تكيفاً كاملاً ، والسلوك الخلقى هو الذى يفيد المجتمع
 ويُبنى الحياة الاجتماعية ويقترن باللذة ، وعلى عكسه يكون
 السلوك اللا أخلاقى . بهذا تصور « سبنسر » اتفاق اللذة مع
 الفضيلة ، وإن كان « ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ L. Stephen
 ينكر إمكان وجود اتفاق مطلق بينهما ^(٢) » كما سنعرف عندما
 نعرض لمناقشة هذا المذهب .

رفضت النفعية التطورية نظرة النفعية التقليدية إلى طبيعة
 الإنسان وعلاقة الفرد ببيئته الاجتماعية ؛ كان المجتمع — فى نظر
 النفعية القديمة — مجموع أفراد تلاقوا آلياً كما تتلاقى الجواهر.
 الفردة أو الذرات فى مادة غير حية ، ولكن كيف تلاقى ذرات
 (أفراد) المجتمع ؟ للإجابة على هذا السؤال لجأت النفعية القديمة

. M.C. Sen, op. cit., p. 201 - 02 (١)

. ibid., p. 66 & note (٢)

إلى خرافة « المقد الاجتماعي » الذي افترض أن الناس عاشوا في عزلة في بداية أمرهم ، ثم اتحدوا في مجتمع حفظا لحياتهم وتحقيقاً لمصالحهم وصيانةً لحقوقهم .. اعتبرت النفعية الأصلية للمجتمع مجموع وحدات متجانسة ، ورأت أن السعادة نوع من العملة العاطفية يمكن جمعها وتوزيعها بمقادير لها قيمتها المحدودة مستقلة عن ذوق الفرد وتقديره ، ومتى كان في الوسع توزيع السعادة كما توزع قطع العملة النقدية ، كانت مهمتنا أن نعمل على تحقيق أعظم قسط من اللذة أو ننفادى أكبر مقدار من الألم ، بل اعتبرت المجتمع جسماً ساكناً ، إن الذرات (أفراد المجتمع) ثابتة نسبياً ، حقيقة إنها تختلف باختلاف ظروف المولد والتربية ، ولكن هذه التغيرات عرضية وفردية ، أما مجموع الذرات فواحد لا يتغير !

على مثل هذه المقدمات المخاطئة شرع جمهرة النفعيين القدامى يقيمون مذهبهم — وإن فطن جون ستورت مل إلى الكثير من هذه الأخطاء — وكان على النفعية العلمية (التطورية) أن تصحح هذا الوضع ، فرأى جمهرة أتباعها أن العلم يستبدل بهذه النظرية الذرية في طبيعة الإنسان وسعادته نظرية عضوية علمية ، إن استقراء التاريخ يشهد بأن الفرد لا يكون إلا في مجتمع ما ،

بل إن علاقاته بمجتمعه تحدد حقيقته ، إن صلة الفرد بالمجتمع ليست مجرد صلة خارجية وآلية ، بل هي صلة باطنية عضوية ، إن مقومات شخصيته وقواه العقلية والهدنية قد تلقاها عن حالة مجتمعه السالفة ، إن غرائزه ورغباته — وهي منابع أفعاله وبواعثها — تفترض مجال إشباعها مجتمعاً عائلياً أو قبلياً منظماً ، وما كان في وسع الفرد أن يتلقى تربيةً أو تعليماً إلا عن طريق النظم الاجتماعية من لنة وأسرة ومدرسة ومتجر ... إن حياتها تستمد مقوماتها من علاقاته ببيئته الاجتماعية ، بهذا استبعدت هذه النظرية « العلمية » خرافة العقد الاجتماعي أساساً لتفسير الظواهر الخلقية والسياسية ... إلى مثل هذا ذهب الكثيرون من أتباع النفعية التطورية .

ولا يقنع هؤلاء بأن يعتبروا المجتمع كائناً حياً ، بمعنى أن صورة الحياة الفردية تحددها علاقة الفرد بالكل ، كما أن أعضاء الجسم تحددها علاقتها بالبدن ، بل يرون أن المجتمع كائن حي بمعنى أنه — كسائر الكائنات الحية — ينمو ويتطور عن طريق تأثره بالبيئة ، وهذا النمو عملية تغير (تفرقة) وتكامل في وقت واحد ، وتزداد البيئة تعقداً ، وتعظم حاجة الأفراد بعضهم إلى بعض ، ويزداد التطور حدة — فيما يقول سبنسر — عندما

تبلغ الحياة الفردية أوجها طولا وعرضا ، ونمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعى الذى يحقق لكل فرد غايته ، ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا تعارضتا . وقانون التطور الاجتماعى هو قانون التطور فى سائر مجالاته ، فالمجتمع الذى يبقى ببنية أجزائه وأعضائه وإخلاصهم فى أداء وظائفهم ، هو أحسن المجتمعات تكيفاً مع بيئته ، إنه النزاع أو النضال من أجل البقاء هو الذى يفسر بقاء المجتمعات التى يتكيف سلوكها مع غاية الأمن الاجتماعى .

وتطبيق هذه النتائج على نظرية اللذة والحكم الخلقى الذى يستند إليها ، ينتهى إلى نتائج لها خطرها ، فاللذة لا تقوم على بنية الفرد كذرة منعزلة ، بل تقوم على التوازن العضوى لعرائز الفرد على اعتبار أن هذا التوازن تحدده علاقة الفرد بمجتمعه ، ويتضمن التطور اكتساب غرائز ورغبات جديدة ، ومن ثم فإن السعادة — التى تنشأ عن إشباع الرغبات — قد ترضى الإنسان حيناً ولا ترضيه حيناً آخر ، إن السعادة نفسها تتغير بتطور المجتمع ، وليس فى وسعنا أن نوازن بين مجتمعين فى مرحلتين مختلفتين كما لو كانا آلتين تنتجان محصولاً واحداً .

وتختلف النفعية التطورية عن قريبتها التقليدية فى أن

الأخلاقية في نظر الثانية تعميم يقوم على أمثلة تُستمد من التجربة كوسيلة لتحقيق أعظم قسط من اللذة ، أما الأولى فتزعم أنها « عقلية » وتعتبر الأخلاقية شرط « صحة » السكائن الحى ، فالأوامر الخلقية التى تحرم السرقة والكذب ونحوه لا يبررها أن التجربة تشهد بأن طاعتها تحقق لنا ولنغيرنا أعظم سعادة ، بل يبرر صواب هذه الأوامر أنها ضرورية لحياة الإنسان ونشاطه ، وبهذا تختلف النفعية التطورية مع قريبتها — ظاهريا — فى فهم المقياس الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، إنه يقوم فى نظر النفعية القديمة فى « سعادة » المجتمع ، بينما تراه النفعية التطورية قائما فى « صحة » المجتمع .

والواقع أن ليس بين هذين المقياسين تعارض حقيقى ، بل نرى على العكس أن صحة المجتمع لا تكون ذات قيمة إلا من حيث إنها شرط سعادته ، فالخلاف بين المذهبين لا يبدو فى الواقع فى تصور الغاية القصوى ، بل فى الطريقة التى تُتبع لتحقيق هذه الغاية ، إن الغاية هى السعادة ، ولكن الحكمة تقتضى أن نحفظ بها بعيدة عن مجال وعينا ، وأن نركز اهتمامنا فى الظروف التى تكتنفها ، ويصرح « سبنسر » بأنه يسلم بأن الغاية هى السعادة القصوى ، ولكنه يراها غايةً بعيدة وليست غايةً قريبة ،

ووظيفة علم الأخلاق عنده أن يستنتج من قوانين الحياة وظروف الوجود نوعَ الأفعال الإنسانية التي تنزع بالضرورة إلى تحقيق السعادة ، ونوعَ الأفعال التي تنوق تحققها ، ونتائج مثل هذا الاستنتاج هي قوانين السلوك^(١).

والنظر إلى الحياة الخلقية باعتبارها عملية نمو أو تطور ، ومحاولة تطبيق هذه الفكرة على الحياة الخلقية أمرٌ قديم وإن لم يظهر واضحاً إلا في العصور الحديثة ، يعيننا من تطبيق التطور على الأخلاق القول بأن الحياة تتطور بالتدريج إلى غاية أو مثل أعلى قد يبلغه الإنسان وقد يقصر دون بلوغه ، وقيمة حياته رهناً بمتابعة هذا المثال الأقصى ومحاولة إدراكه ، وقد لاحظ «سبنسر» أن التطور قد ساعد على تفسير الظواهر البيولوجية فتطرق من هذا إلى استخدامه في تفسير التاريخ والجمال والنفس والأخلاق وسائر فروع المعرفة البشرية ، وكان بمجهوده في تطبيق التطور على الأخلاق أظهر المفكرين الذين وضعوا النفعية التطورية ، ولهذا رأينا أن نقف قليلاً عند الجانب الذي يعيننا الآن من مذهبه :

(١) Muirhead, p. 137-43 وقد كانت أكثر اعتماده على

. L. Stephen's Science of Ethics

مذهب هربرت سبنسر :

من الممكن أن نقول إن مذهب سبنسر + ١٩٠٣
H. Spencer يتألف من ثلاثة عناصر رئيسية :

أولها يبدو في محاولة أراد بها أن يرد فكرة الواجب إلى
الخوف الوراثي الذي ينشأ عن ضيق الفرد بنقد المجتمع أو عقاب
القانون أو عذاب النار أو تبرم السلف ، ومن الواضح أن رد
الإلزام الخلقى إلى الجزاءات الاجتماعية والسياسية والدينية كان
نظرية جميع الشكاك من الأخلاقيين منذ عهد « ثراسيا كوس » .
Thrasymachus إلى أيام ماندفيل Mandville ، ولكن سبنسر
أضاف إليها القول بأن فكرة الواجب مفروض فيها أنها انطبعت
على شعور الفرد بالوراثة والتقليد ، ورأى مع هذا أن أحكامنا التي
نقوم بها أفعال الإنسان مردوها إلى العقل ، وبهذا رفض النظرية
التي تجعل فكرة الواجب أو الخير ذاتية صادرة عن عواطف
الفرد وميوله .

وثانى العناصر التي يتألف منها مذهب سبنسر في محاولته
تفسير ارتباط فكرة الواجب بأنواع معينة من السلوك ، وإرجاع
هذا الارتباط إلى قوى التطور بوجه خاص أو نظرية الانتخاب

الطبيعى إلى حد أن الفرد يعتبر القواعد الخلقية مبادئ واضحة بذاتها،
أو أولية قبلية سابقة على التجربة .

وثالث العناصر التى تميز مذهبه يبدو فى محاولته التى أضطلع
بها ليستبدل بحساب الذات وإحصاء قيمتها فى النفعية التجريبية.
التقليدية مقياساً أخلاقياً « علمياً » يقوم على فكرة التطور ؛ لم
يقنع سنسر بتقديم تفسير سيكولوجى لمثلنا العليا الأخلاقية عامة ،
أو للقواعد الخلقية بالتفصيل ، فهو فى كتاباته — ولا سيما ما كان
منها فى مطلع حياته العلمية — يصور التطور هادياً يرشدنا إلى
ما ينبغى أن تكون عليه حياتنا الخلقية ، من هنا كان أظهر ما يميز
مذهبه محاولته أن يُجِلَّ مكان النفعية التجريبية نفعية « علمية » ،
أى يستغنى عنها بالقواعد التى يهديننا إليها التطور ، ومن ثم كانت
هذه القواعد شاهداً على الخير ، يستغنى بها عن الحساب الذى
التجربى المباشر للذات والآلام ، وهو الحساب التقويى الذى
تبَيَّنَت النفعية التجريبية القديمة^(١) .

فلنفصل فى بيان مذهبه قليلاً :

مجل الرأى عنده أن الحياة تَلاوُثُ بين الكائن الحى وبيئته

H. Rashdall, The Theory of Good and Evil, (1924), (١)

vol. II., p. 365 ff. وقد فصل فى الحديث عن النفعية العلمية (أى .
الطورية) من ص ٣٧٧ — ١٧ من هذا الجزء .

وكمال الحياة رهنٌ بهذا التلاؤم ، والأحياء كلها في تطور يهدف إلى تحقيق هذا التلاؤم ، والغايات التي تهدف لتحقيقها الأفعال الإنسانية والإرادية إما أن تكون المحافظة على الذات أو على حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره من أفراد ، ويقابل هذه الغايات عند « سبنسر » أنواع من السلوك الإنساني هي المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع ، والسلوك الذي يهدف إلى ترقية حياة الجماعة ، وهذا النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق ، والفرض الأقصى الذي ينشده الإنسان واعياً هو تمصيل اللذة أو المحافظة عليها ، أو تجنب الألم أو إزالته^(١) فغاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيراً ، فإن عجز عن تحقيقها كان شراً ، والفعل الإرادي الذي يحقق هذه الغاية يثير لذة في الفرد والجماعة معاً ، وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلت من الألم ، وقد كان الإنسان في أول أمره ياتمس منفعة الشخصية ، ثم أدرك أن تعاونه مع أقرانه يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت في تصرفاته الأثرة بالإيثارة

(١) Külpe, Intr. to Philos., p. 238 وقد نقله إلى العربية

الأستاذ الدكتور « أبو العلافيني » تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة » .

وبمرور الزمن استنصب العمل لصالح الغير ولو خلا من النفع الذاتي أو تعارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجىء يوم تتفق فيه منفعة الفرد ومنفعة المجتمع وينتفى التعارض بينهما ، وتختفى الأثرة ويسود الإيثار؛ هذه هي « يُتوبيا » Utopia سبنسر أو مدينته الفاضلة التي صور فيها السعادة المقبلة فيما سماها نقاده .

ويتميز سبنسر من غيره من أهل التطور بأنه يحدد للسلوك الإنساني غايةً قصوى أو مطلقة ، فيسير في بحثه من أبسط صور الحياة حتى ينتهي إلى مذهب « غائي » يؤكد فيه أن هذه الغاية لن تتحقق في دنيانا الحاضرة ، بل يتحقق في عالم مقبل ذلك التلازمُ التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته . ولكن أكثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بالغائية المطلقة في الأخلاق ، وتحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها ، فيرى السير « ليسلى ستيفن » في كتابه عن علم الأخلاق أن الغاية التي تتحرك نحوها هي حالة توازن اجتماعي كامل ، وإن لم يصف هذا التوازن ويحدد دلالاته .

ويجعل الأستاذ صمويل الكسندر + ١٩٣٨ S. Alexander^(١)

(١) في كتابه المذكور في الهامش التالي . وقد كان أستاذا لفلسفة بجامعة مانستر .

الغاية مثالا أخلاقيا أعلى تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وهذا المثال أسلوب من السلوك المعدل تعديلا يجعله ملائما للبيئة ، وهو يقوم على الميول المتنازعة للتعارضة ، ولكنه يقر التوازن بينها ، وليست الخيرية إلا هذا التوافق أو الضبط في الكل المتوازن ، وليست الحياة الخلقية في نظر « ألكسندر » و « ستيفن » إلا عملية انتخاب طبيعي أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح — وهو النوع الذي يكون أكثر توازنا في سلوكه ، وإن لم تكن حرب الانتخاب الطبيعي في الشئون الإنسانية بين الضعاف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم في الحياة .

على هذا النحو كان يتحدث أتباع النفعية التطورية عن غاية السلوك الإنساني ومستوى الأحكام الخلقية ، ومكان اللذة من تصرفاتنا ، ومن حديثهم نرى كيف خالفوا النفعيين الأول في فهمهم لطبيعة الإنسان ومكان الفرد من المجتمع ، وكيف اتفقوا جميعا في تصورهم للمثل الأعلى ومكان اللذة في حياتنا الأخلاقية^(١) .

(١) Mackenzie, op. cit., p. 200-02 وقد نصح من يريد

التوسع في مذهب سينسر بقراءة : Sorley's Ethics of Naturalism : Alexander's Moral Order and Progress Dewe's Outline of Ethics

حسبنا هذه الإمامة الموجزة عن هذا المذهب العلمى الحديث ،
 إذ أن من المتعذر أن يقال شيء أتم من هذا وأكمل دون التعرض
 للآراء المتنازعة المتضادة — وما أكثرها ، إن فكرة التطور
 — التى يقوم عليها هذا المذهب — لم تزل بعد مثاراً للجدل فى
 تفصيلاتها ، فمن الحكمة أن نكتفى بالإمامة الموجزة السالفة ، وأن
 نعقب الآن بمناقشة هذا الاتهام :

المنفعة التطورية فى الميراث :

للمذهب محاسنه وماآخذه ، أدخل المذهب فكرة « الكائن
 الاجتماعى الحى » فأكد بهذا أهمية « خير الكل » غايةً أخلاقية
 للسلوك الإنسانى ، وأبان تاريخياً ومنطقياً عن تهافت الرأى الذى
 يجعل علاقة الفرد بالمجتمع آلية ميكانيكية ، وجعل غاية الكائن
 الاجتماعية قائمة فى صحته أو حيويته التى تقوم عليها الذة ، فتأدى
 به هذا إلى القول بأن المبادئ الخلقية تتصل لا محالة بالغاية من
 أفعالنا ، وأنها ليست مجرد تعميمات تجريبية مسقمة من نتائج
 الأفعال ، واهتم بالظروف الاجتماعية القائمة ، وهى « بيئة
 القوانين والنظم والآداب وثمرات العمل والمعرفة العلمية وقواعد
 المنطق والرياضة » التى تنمو فى ظلها ككائنات بشرية — على

غير ما كان حال أجدادنا — فتأدى به هذا الاهتمام بهذه البيئة إلى اكتشاف واجباتنا المادية ، ومع أنه بالغ في أهمية التغيرات التي تطرأ على الظروف الخارجية والمادية ، فإن هذا قد مكّنه من بيان قيمة هذه التغيرات كعامل في التقدم الأخلاقي ، ومع أن هذه التغيرات لا تنشأ عنها مثلنا الخلقية العليا فإنها تهيج الفرصة لقيامها ، إذ أن المثل تبقى حية بالافتداء بالمصلحين والشهداء في ظروف تختلف معها كل الاختلاف ، فيستخدم هؤلاء تلك التغيرات أداة قوية لإحداث التقدم في المجتمع على أوسع نطاق^(١) .

ولكن إدماج اللذة في الفضيلة مثلاً أعلى للسلوك الإنساني لا يبدو تصوراً مثالياً لمستقبل مرجوّ ، إن المذهب يبرهن على أن اللذة على وفاق مع السلوك الأخلاقي آخر الأمر ، ولا يعنيه الوضع الحالي للأمور ، هل تتفق اللذة الآن مع كل حالات السلوك الطيب ؟ لقد سلم دعاة التطور بالحاجة الماسة إلى التضحية الحقيقية بالذات ، ولا تتفق هذه التضحية مع وجهة النظر التي أسلفنا بيانها ، فإن التصرف السليم قد يكون حتى عند الرجل الفاضل على حساب سعادته الشخصية ، إذ قد يتطلب هذا

التصرف تضحية حقيقية غير مصطنعة ، وهذا كفيلا بأن يكشف خطأ المبدأ الذى الذى يقول إن اللذة هى وحدها الخير ، إن جواز التضحية بالذات لا بد أن يقوم على منطق العقل .

وتخطط التطورية النفسية بين الخير بمعناه البيولوجى والخير بمعناه الأخلاقى ، إن الكائن العضوى يحقق غايته بغير حاجة إلى عقل أو إرادة ، ولكن الإنسان الذى يطمح فى إخضاع ملوكه لمبادئ الأخلاق لا يستطيع أن يحقق مثله الأعلى إلا فى ضوء العقل الدراك والإرادة الحرة ، فإن الفضيلة تُكتسب إراديا ولا تكفى فيها الوراثة ، وتتحقق فى دنيانا الحاضرة لا فى عالم مقبل نحلم به ، وتقوم على هذى العقل ولا تكون مجرد مسابقة لمطالب الجسم وشهواته — فيما قال أرسطو قديما — وقد قيل بحق إن نظرية دارون لا تستطيع أن تفسر فى وضوح ظاهرة الضمير الذى يُخضع مبدأ التنازع ويحول دون تحقيقه ، يقول هكسلى + ١٨٩٥ T. H. Huxley إن التقدم الأخلاقى لا يقوم على تقليد النظام الكونى ، بل يقوم فى مصارعته ، فزاولة الفضيلة تقتضى عكس ما يقتضيه النجاح فى النضال الكونى من أجل البقاء ، فإذا تطلب هذا النجاح تأكيد الذات اقتضت مبادئ الأخلاق كبح النفس وقمع أهوائها ، وإذا اقتضى النضال الكونى

قهر المنافسين تطلبت الأخلاق احترامهم بل اقتضت معاوتهم ، لأنها لا تحرص على بقاء الأصلح بقدر ما تحرص على الإبقاء على أكبر عدد يمكن أن يعيش ، إنها ترفض نظرية التطور التي تقوم على الصراع والنزال فيما يقرر هكسلى^(١) .

وإذا كان سبنسر قد وفق بين الفضيلة واللذة على النحو الذى أشرنا إليه فإن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن بينهما تعارضاً ، لأن العمل الفاضل يتصف عادة بالتجرد عن الهوى ، يؤديه صاحبه لذاته لا لأنه يحقق لذته ، إن الفضيلة — فى رأى العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — تحمل جزاءها فى باطنها ، ويستقيم وجودها بغير حاجة إلى الشعور باللذة ، بل إن لذة الفضيلة تختفى إذا التمسها الإنسان عند ما يأتى فعلاً فاضلاً ، بل كثيراً ما تكون اللذة الناشئة عن مزاوله الفضيلة أقل كماً من اللذة الناشئة عن مزاوله الرذيلة ، بل قد تبدو الفضيلة فى ثوب خشن أليم ، ولا سيما إذا اضطرت مع ميل الإنسان وأهوائه ، ومن ثم كان من الممكن أن يتصرف الإنسان بمقتضى مبادئ الأخلاق ولو أدى تصرفه إلى إثارة آلامه ، وذلك إنما يكون

مقى كان الباعث على أفعاله هذى العقل أو تقدير الفعل الفاضل وتقويمه^(١).

والواقع أن الرابطة التى تصل بين أفراد المجتمع رابطة أخلاقية ، وبمقدار قدرة الفرد على إخضاع رغباته الخاصة للصالح العام تكون قوة المجتمع الذى ينتمى إليه ، ومن هنا قامت قوة الجماعة على حالة المجتمع الأخلاقية ، مع أن مذهب التطور يقول إن قانون النجاح فى الطبيعة هو النزاع والصراع وإهراق الدم والتنافس ونحوه ، وطرق النمر والخنزير فى حفظ الحياة هى اسمى الطرق ، والمجتمع الناجح هو الذى يبيح قتل العدو والسير على جثته ، ويبغض السلام والحب ونحوه . حقيقة إن « دارون » حين هم بتطبيق الانتخاب الطبيعى على المجتمعات المتمدينة هاله الأمر وأشفق من مغبة التطبيق ، لأنه كفى بأن يحول هذه المجتمعات إلى قطعان من وحوش مفترسة ضارية يصارع بعضها بعضا من أجل البقاء ، لهذا صرح دارون بأن التعاطف الوجدانى وغيره من الفرائز الاجتماعية التى تدفع الفرد إلى مساعدة غيره من الأفراد ، أسى قيمة من الانتخاب الطبيعى والنزاع من أجل البقاء ، فسأيرة منطق الانتخاب الطبيعى تنتهى بنا إلى هدم المنشآت

. ibid., p. 67-8 (١)

التي يحفظ بها البشر حياة الضعاف والمرضى من الهلاك ، وهذه عند « دارون » إفسادٌ لأنبيل جزء في طبيعة البشر ، ولكن هذه النتيجة التي أشفق منها دارون ومن جرى مجراه ، قد رحب بها غيره من أشياع التطور ، هذا هو الموقف الجريء الذي وقفه نيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche ومن ذهب مذهبه^(١) .

بل لقد رأى « سبنسر » نفسه أن الإحسان يتعارض مع بقاء الأصالح ! إنه يساعد الضعفاء والمتهوين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكىاء ، وهي ضريبة لا تقرها عدالة القانون الطبيعي الذي يجعل البقاء للأصالح ! ومقاومة الحكومة لهذا القانون خروج على ما تقتضيه وظيفتها في زيادة اللذة وتقليل الألم !!

وهذه النتيجة تكشف عن سخف نظرية التطور ، لأن معناها أن الطبيعة في حرب مع نفسها ! وأن الخير شخصي لا محالة ؛ والوصف التطوري لحقائق الأخلاق لا يصلح أساساً لنظرية في علم الأخلاق ، إن الطبيعة حريصة على حياة النوع غير مبالية

(١) Sorley, Recent Tendencies in Ethics ص ٣٦ وما بعدها

واظهر ما كتبه في هذا الصدد في بحثنا « للتل الأعلى بين وأد الشهوة ووشباعها » ص ٣٩ — ٤١ .

بحياة الفرد ، فالكائن الحى لا يجد فى ظل الطبيعة رحمة ، وفى سبيل بناء نوع تغنى ملايين الأفراد ، من السهل أن يقال إن لكل فرد قيمته فى نظر نفسه ، ولكن التطور لا يقدم سبباً يبرر اهتمام الإنسان بمصلحة جاره ، إنه لا يهتم بالصالح العام الذى تقتضيه الأخلاق ، إلا متى افترضنا أنه على الدوام يتضمن الصالح الفردى ، إن للذهب يشجع الفرد على التضحية بمصلحته ليساهم فى خير المجتمع ككل ، أما لماذا يفعل الإنسان ذلك فلأن خيره يقوم فى خير الكل الذى هو جزء منه ، وبهذا تتحول الأنانية إلى نوع مذهب من الأنانية ! من هذا نرى أن المشكلة التى صادفت اللذى تصادف التطورى بدوره ، والطريق الوحيد لتفاديها هو القول بأن الإحسان والشعور بالتعاطف ونحو ذلك هو من سمات الرجل الاجتماعى وجزءاً من وجوده إنه خير لأنه يتبع هداية مبدأ يهدف إلى تقوية المجتمع الذى يعيش فى ظله هذا الإنسان^(١) ...

مناقشة مذهب سبنسر :

إن ما قلناه الآن ينسحب على مذهبه ، ومع هذا نريد أن ننحصر بكلمة تنسحب بدورها على التطور بين بوجه عام ، وإذا

. D'Are, op. cit., p. 251 ff. (١)

وقفنا عند سينسر لاحظنا أنه أراد أن يدرس الكامل عن طريق المتحرك إلى الكمال ، ولكن علم الأخلاق لا يهتم بالبحث في نشأة المثل العليا وتطورها ، بل يعرض لتحديد وطريقة تأثيرها على السلوك الإنساني ، والمثل الأعلى يقوم في النهاية لا في البداية ومن هنا قيل إن « سينسر » — وغيره من أتباع التطور — وضعوا العربة أمام الحصان — فيما يقول المثل — درس نشأة السلوك مع أن الغرض من البحث الخلقى معرفة الغاية التي تقوم في نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتجه من الناحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى ، وهذا المثل لا يقوم في البيئة ، بل يقوم في نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم بين الفرد وبيئته يتحقق من غير جهد ، ولكن الذي يقتضى الجهد هو محاولة تعديل البيئة لتبدو على اتساق مع المثل العليا ، ويكون التلاؤم شاقا عندما يضع الإنسان لنفسه غايات يسعى لتحقيقها ، فيعمل على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديلها معا حتى يتلاءم مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذي يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غاية أو مثل أعلى يبحث عنه الإنسان ويُسير سلوكه بمقتضاه ، وإذا صحّ هذا وجب البدء بهذه الغاية لا البحث في

عملية التعديل الذى يؤدى إلى التلاؤم والتكيف فيما يزعم
دعاة التطور .

إن التطور الذى يقول به « سبنسر » وغيره من أتباع
التطور مجرد وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، إنه مجرد
تاريخ طبيعى لنمو الحياة الأخلاقية ، وهذا يكفى فى دراسة المملكة
الحيوانية ، أما فلسفة الأخلاق فتهم بمعرفة السبب فى إثارة نوع
من السلوك على غيره من سائر أنواع السلوك ، وليس حلالهذه
المشكلة أن نقول إن ضرباً من السلوك قد نجح فى القضاء على
غيره من ضروب السلوك لأن الأول أصلح للبقاء ، وقد سلم بهذا
بعض التسليم « ألكسندر » لأنه اعتبر النجاح هنا هو الطابع
أو الإجازة التى تقترن به خلال التاريخ ، وهو رمز خيريته ،
ولكننا حين نستفسر منه عما يجعل الخير خيراً أى عن المميز
المشترك الذى يجعل للمثل العليا قيمة أخلاقية ، لا تجد عنده
جواباً شافياً ، لأنه يقول إن المميز الذى يجعل السلوك المنتصر
خيراً هو أن مثل هذا السلوك ملائم لظروف البقاء ، وهذا المميز
يتفاعل المجتمع مع صاحب السلوك من غير احتكاك ينتهى
بانقراضه ، عندئذ يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ، ولكن
لماذا نريد أن يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ؟ هذا سؤال
يمكن توجيهه إلى « سبنسر » وإلى غيره من التطوريين ،

واجاباتهم جميعاً تدخل في نطاق التاريخ لا في مجال الدراسات الأخلاقية ، إنهم يحدثوننا عن كيفية تطور الحياة الأخلاقية ، ولكن لماذا اخترنا هذه الحياة ؟ لماذا لا نحاول هدم توازن المجتمع مع نفسه دون العمل على إقامته ؟ هذه وجهة من النظر أحسن التعبير عنها نقاد النفعية التطورية ، والجواب الصحيح يقتضى تفسير الحياة الخلقية — لا بمرض تاريخها وتتبع تطورها ، بل بتحديد الناية التي تقوم في نهاية التطور ، إن المثل الأعلى هو الذى يفسر عملية التطور وليست عملية التطور هي التي تفسره ؛ ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية فيما ذهب جمهور الأخلاقيين من خصوم التطور مطبقاً على الأخلاق^(١) .

أما إن النفعية التطورية مذهب عقلى يقابل النفعية التجريبية التي سبقته — فيما زعم سبنسر وغيره — فذلك هو نفسه الاعتراض الذى وجهه إلى النفعية التطورية خصومها من أمثال سورلى^(٢) + W.R. Sorley ١٩٣٥ و « كورتنى » Courteny في كتابه Constructive Ethics وغيرها ممن اعتبروا عقلية هذه التطورية

(١) انظر Mackenzie, op. cit., p. 198-200 وفارن Sidgwick

وكذلك Green, Prolegomena to Ethics Methods of Ethics و Sorley ثم Muirhead في كتابيهما السالتي الذكر .

(٢) كان أستاذاً للفلسفة في جامعة كارديف ثم للفلسفة الخلقية بجامعة أبردين ثم بجامعة كامبردج (بعد سنجويك) .

تجريبية كالنفعية التي سبقتها تمانا ، ويحاول « سبنسر » أن يفسر قيام تطوريته على أسس عقليته فيشير إلى أن العلم حين يترقى يصبح أوليا *a priori* أو عقليا *rational* ، ويميز « سبنسر » بين العلم الطبيعي والعلم النظري الأولى فيسوق علم الفلك مثلا ، إذ كان في مراحله الأولى لا يزيد على مجموعة من المشاهدات الخاصة بمواضع الشمس والكواكب وحركاتها ، وعن هذه المشاهدات كان يتوصل العلماء من حين إلى حين عن طريق التنبؤ التجريبي إلى أن بعض الأجرام السماوية تكون في مواضع معينة في أوقات معينة ؛ أما علم الفلك الحديث فيتألف من نتائج يستنبطها العلماء من قانون الجاذبية ، وهذه النتائج ترينا كيف أن الأجرام السماوية يتحتم وجودها في مواضع معينة في أوقات معينة ؛ فالعلاقة بين علم الفلك القديم ، وعلم الفلك الحديث تُشبه — في نظر سبنسر — العلاقة التي تقوم بين الأخلاق النفعية القديمة وعلم الأخلاق الذي يتصوره أهل التطور ، وهذه التفرقة ليست غريبة على المشغلين بعلم المنطق الذين يعرفون الفرق بين التعميم التجريبي والاستنباط العقلي .

وواضح أن هذه التفرقة تكون في مجال العلوم الطبيعية التي تعالج وضع قوانين العلاقة الملية بين الظواهر الطبيعية ، فإنها

تشير إلى الطرق المختلفة التي تسلم إلى هذه القوانين ، فالمنهج التجريبي يراد به طريقة البحث التي تقوم على المشاهدة والاختبار أما منهج الاستنباط العقلي أو الأولى السابق على التجربة فيقوم على قضايا بديهية حقيقية أو مفترضة تستنبط منها حقائق تلزم عنها .

ولكن كلمة تجريبي لها معنى آخر ، إذ تطلق على العلوم التي تعالج البحث في العلل الفاعلية في مقابل العلوم التي تعالج البحث في العلل الغائية ، وبهذا المعنى تعتبر جميع العلوم التي تبحث في الظواهر بما هي كذلك تجريبية ، وأما العلوم التي تعالج هذه الظواهر من حيث هي غاية أو مقصد لنشاط الإنسان فهي علوم عقلية أو غائية ، وتمثل الأولى علم الطبيعة والأحياء بشقي صورهما ، ويمثل الثانية علم الأخلاق والسياسة وفلسفة الفن . وقد غفل عن هذه التفرقة دعاة النفعية التطورية ، افترضوا منذ البداية أن أفعال الإنسان كأفعال الحيوان تحددها الذات والآلام كمال فاعلية لها ، بدلا من أن يقولوا إن هذه الأفعال تحددها غايات الإنسان أو عللها الغائية ، فاختلطت عليهم نتيجة البحث ، ولكنهم في الواقع لم يزالوا بعد تجريبيين ، في الحق إن نظرية التطور حين طبقت على الأخلاق التجريبية وسعت نظرنا لجمال الأخلاق

ولكنها لم تساعد أصحابها على أن يعبروا من البحث فيما هو كائن إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، أى من مجال اللعل الفاعلية إلى مجال اللعل الغائية — فيما ذهب سورلى وسدجوريك^(١)

هذا عن المنهج الذى توخاه أهل النفعية التطورية ، أما عن الغاية التى أقروها فقد عرفنا أنهم استعاضوا عن التماس أكبر قسط من اللذة بطلب « الصحة الاجتماعية أو نمو الحياة أو إطالتها » فيما كانوا يقولون ، وبدت هذه الغاية ممثلة فى مجتمع تنسجم فيه مطالب الفرد مع مقتضيات بيئته الاجتماعية ، ولكننا إذا سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام السكامل بين الأفراد بعضهم والبعض الآخر إلى أن تختفى من حياتهم الآلام — حتى ما ينشأ منها عن الواجبات التى تفرضها على الإنسان إنسانيته — لو سلمنا بإمكان تحقق هذا الانسجام لساورنا الشك فيما إذا كانت هذه الحياة تعبر عن المثل الأعلى الذى ينشده الإنسان — بما هو إنسان ؛ إذا كان صحيحاً أن الإنسان يطمح بطبيعته إلى الترقى ، وأن تحقق طموحه يقتضى لا محالة مجهود ماضية لاسبيل إلى تفاديها ، لتعارض المثل الأعلى الذى يدين به مسوريون — س. ب. ر. — وفى توحيد « سبنسر » بين اللذة والتطور ما يشبه التناقض ،

إنه يقرر في بداية كتابه «مجال علم الأخلاق» Data of Ethics أن الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية هي إطالة الحياة — أو الصحة الاجتماعية — ثم يقول إن إطالة الحياة ليست في ذاتها مقياس تطور السلوك ، إذ يجب الاهتمام في هذا الصدد باعتبار كميته ، وفي الفصل الثانى يقرر أن وجهات النظر عند المتشائمين والمتفائلين تلتقى عند مصادرة واحدة واضحة بذاتها ، تقول إن الحياة خير أو شر بمقدار ما تحقق أو تفشل في تحقيق فيض من الشعور السار أو اللاذ ، فالمتشائم يستخف بالحياة لأن آلامها تربي على لذاتها ، والمتفائل ترضيه الحياة لعكس السبب الذى أسخط المتشائم ، كلاهما يجعل محك حكمه نوع الإحساس الذى يصاحب حياته ، وما من مدرسة تستطيع أن تنفادى اعتبار حالة الشعور المرغوب فيها هدفاً أقصى للأفعال الإنسانية ، وفي هذا ما يتعارض مع الغاية التى حددها قبل ذلك ، وإن كان مجمل رأيه مستخلصاً من كتابه السالف يرى إلى القول بأن اللذة هي الغاية القصوى ، وأن تمام الحياة — طولاً وعرضاً — هو الوسيلة إلى هذه اللذة ، يقول إننا إذا اعتبرنا السلوك المؤدى إلى إطالة الحياة خيراً ، كان مرجع اعتبارنا إلى أن هذا السلوك يفضى إلى اللذة أكثر مما يفضى إلى الألم ، ولكن الواقع أن

العلاقة بين اللذة والحياة علاقة خارجية وليست باطنية تقوم في طبيعتهما ، إنها نتيجة تكيف خارجي يحىء مصادفة واتفاقا ولا يتحتم أن تصاحب اللذة تطور الحياة .

هذا إلى أن القانون الذى يتحدث عنه « سبنسر » وغيره من التطوريين قانون بيولوجى يتمثل فى أثر البيئة فى الإنسان ، وفى هذا تنفى الإرادة أو الاختيار الذى يعتبر من مقومات القانون الأخلاقى ، وإذا كان التطور سينتهى لا محالة إلى الانسجام بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع وسيادة الغيرية على الأنانية فليس ثمة من ضرورة لوضع مذهب أخلاقى يطالب الناس بالعمل من أجل غاية سيتكفل التطور الطبيعى بتحقيقها فى الحق إن النفعية التطورية مذهب مُتَدَاعٍ لا يستطيع أن يصمد أمام النقد .

الفصل الثالث

النفعية الخدمية

هنرى سدجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠)

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الخدمية —
تقد سدجويك للنفعية التقليدية — كيف ألام النفعية-
الخدمية — مناقشة مذهبه .

الجو العقلى الذى نشأت فيه النفعية الخدمية :

قلنا إن النصف الأول من القرن الماضى قد شهد نزاعاً بين
الحسين والمادين من أمثال بنقام + ١٨٣٢ وجيمس مل
+ ١٨٣٤ ، وبين الخدسين والروحيين من أمثال وليم هملتون
+ ١٨٥٦ وكولريدج + ١٨٣٤ ؛ وقد اشتد هذا النزاع حتى
بلغ أوجه فى النصف الثانى من ذلك القرن ، فانتصر للنزعة الخدمية
جون ستورت مل + ١٨٧٣ وتشارلس دارون + ١٨٨٢
وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، ونهض بالدعوة للروحية توماس
هل جرين + ١٨٨٢ وجون هنرى نيومان + ١٨٩٠ وجون
سترنج + ١٩٠٩ ممن تزعموا — فى جامعة أكسفورد — الدعوة.

إلى الفلسفة الميخيلية التي كانت قد عبرت مع فلسفة كانت Kant من ألمانيا إلى الجزيرة البريطانية ؛ وكان « جرين » أقوى هؤلاء تأثيراً في فلسفة الأخلاق ، فإن كتابه « المدخل إلى الأخلاق » Prolegomena to Ethics — وهو الذى نشره برادلى بعد وفاته بعام — كان فاصلاً في الأخلاق الإنجليزية بين عهدين ، إذ تأثر به وجرى على نهجه الكثيرون من فلاسفة الإنجليز ، وكان لهذا التيار — فيما نعتقد — أثره الملحوظ في تحويل مجرى النفعية أيام « مل » وفي التقريب بينها وبين مذاهب الخدميين والعقائين عند « سدجويك » ومن جرى مجراه .

في هذا الجو عاش هنرى سدجويك^(١) + ١٩٠٠ ، فكان طبيعياً — فيما يلوح لنا — أن يكون مذهبه مرحلة انتقال في تاريخ المذهب النفعى ، بدأت النفعية فردية على يد الأبيقورية قديماً وهوبز وجاسندى حديثاً ، ثم تحولت إلى منفعة « أكبر عدد من الناس » على يد بنتام ، وإن كانت مازالت تقوم عنده على أسس فردية تجعل الأناية قوام النفعية الجماعية ، بل تضحي بمنفعة الكتلة إن تعارضت مع منفعة الفرد ؛ ثم تطورت على يد « مل » حتى أصبح من واجب الفرد أن يطلب منفعة غيره بنفس القوة التي يلتمس بها منفعته الخاصة ، بل أتيح للفرد في

(١) كان أستاذاً للفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج .

مذهبه أن يضحي بمصلحته من أجل المجموع ، ودخلت النفعية عناصر عقلية ، تسلت إليها متخفية على نحو ما عرفنا من قبل ، فإذا انتهى « مل » كانت النزعة الحدسية والعقلية قد عرفت طريقها إلى النفعية فاتصلت بها علانية وجهاً على يد سدجويك ، وهكذا تحولت النفعية إلى مذهب عقلي أو غيري في اللذة :

Rationalistic or Altruistic Hedonism

فما هي التعديلات التي أضافها « سدجويك » إلى النفعية التجريبية فكان بها ممثلاً لمرحلة انتقال في تاريخ هذا المذهب ؟

نقر سدجويك للنفعية التقليدية :

لاحظنا أن النفعية التجريبية كانت تقوم على دعامتين « أولاهما هي مذهب اللذة السيكلوجي ، وثانيتها إقامة المنفعة العامة على أساس المنفعة الفردية .

لم يميز أكثر دعاة النفعية التقليدية بين طلب اللذة بدافع من فطرة البشر ، وضرورة طلبها كغاية « ينبغي » أن ينشدها كل إنسان ، فخلط هوبز ومن ذهب مذهبه بين القول بأن الناس بطبيعتهم ينشدون اللذة بالفعل ، وبين القول بأن اللذة غاية ينبغي أن تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان ، من هنا قام مذهب اللذة الأخلاقي على أساس من مذهب اللذة السيكلوجي ، وقد عرفنا

من نصوص بنتام ومل ما يكفي بياناً لهذا وإيضاحاً لتفسيره^(١).
 هذا إلى أن مصلحة المجموع تقوم على أساس من مصلحة
 الفرد فيما ذهب بنتام، أو لا تتنافى معها على أقل تقدير فيما قرر مل
 — مع إباحته تضحية الفرد بلذته من أجل المجموع — ومن أجل
 هذا قيل إن التبشير بمذهب المنفعة العامة لم يبعد أصحابه عن اعتناق
 الأنانية مذهباً لهم؛ إن بنتام يؤثر في حساب لذاته الأخلاق عمق.
 اللذة وشدها على شمولها وامتدادها للكثيرين إن تعارضاً ويجعل
 «مل» سلوك الفرد أداة لتحقيق لذته، فإذا قل بغير هذا — عند
 تفسير التضحية والاستشهاد مثلاً — ناقض بذلك نفسه، وخرج
 على منطق مذهبه — كما عرفنا من قبل.

وجاء سدجويك فعارض قيام النفعية على هاتين الدعامتين،
 وجاء دحضه لهما على هذا النحو:

اعترف أولاً باللذة عنصراً ضرورياً لإقامة مذهب أخلاق
 كامل، لأن الغاية التي يجب أن نقصد إليها ينبغي أن تكون
 بحيث ترضى نزعاتنا وتشبع مطالبنا، حتى إذا مثلنا عن السبب
 الذي من أجله نسمى لتحقيق غاية ما، كان جوابنا الوحيد المعقول
 أنها تسد حاجة في طبيعتنا أو تشبع أعظم حاجة من حاجتنا

(١) انظر ص ٩٩ — ١٠٢ و ١٤٤ وما بعدها.

الطبيعية ، لأننا إذا زعمنا أننا نسعى لتحقيق غاية لسبب خارج عن طبيعتنا — لأننا خاضعون لسلطة عليا — بقى السؤال قائماً ، وهو لماذا نتأثر بسبب خارج عن طبيعتنا ؟ إن الجواب الوحيد الذى لا يدع السؤال قائماً هو الجواب الذى يرد الأمر إلى حاجة قصوى فى طبيعتنا ، فإذا سئلنا عن الشيء الذى يسد هذه الحاجة الطبيعية كان الجواب لا محالة هو اللذة .

والواقع أن ما يسد أقصى حاجتنا أو مطالب طبيعتنا يحمل معه لذة لنا ، وقد يوصف من أجل هذا بأنه لذة ، ولكن هذه اللذة لا تمحى لذة إنا لها مضمونا موضوعيا لأن الشيء الذى يشعركنا باللذة قد يكون لذة فرد آخر ، وقد يقوم فى سلامة وطننا أو أداء ما نتصور أنه واجب مفروض علينا ، مثل هذه أمور يؤدى تحققها إلى لذات نشعر بها ولكنها ليست فى ذاتها لذة ، ومن هنا كان من الخلط أن نقول إن قولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذات ، شبهه بقولنا : ينبغى أن نبحث عن اللذة ؟ ويقول سدجويك إننا إن خلونا إلى أنفسنا أدركنا أن ليس ثمة شيء جدير بأن نبحث عنه إلا اللذة ، وما دامت اللذة هى الشيء الوحيد المرغوب فيه فإن أعظم الأشياء لذة هو أكثرها إثارة لرغبة الإنسان ، وبذلك تكون اللذة الأقوى مفضلة على اللذة الأقل فى

قوتها ، والتي تمتد أمداً طويلاً تفضل اللذة التي لا تدوم إلا أمداً وجيزاً ، وعند تقدير لذاتنا ينبغي اعتبار الماضي منها والمقبل شيئاً بالحاضر من اللذات في قيمته ، لأن مجرد الخلاف في الزمن لا يؤدي إلى خلاف في قيمة لذاتنا^(١) .

ولكن « سدجويك » رفض إقامة الأخلاقية على أساس من نزوع الإنسان بفطرته إلى طلب لذته^(٢) ، وصرح بأن مذهب اللذة الخلقى قلما يتفق مع مذهب اللذة السيكلوجى — في صورته المتطرفة على أقل تقدير — لأننا إذا كنا بالفعل ننشد على الدوام بطبيعتنا أعظم قسط من اللذة ، لما كان هناك ما يبرر القول بأنه ينبغي أن ننشد اللذة ! ولكن من التناقض أن نقول « ينبغي » أن نعمل على تحقيق لذة الآخرين إلا إذا اتفقت مع لذتنا ولم يكن بينهما تعارض ؛ ولو أننا فسرنا مذهب اللذة السيكلوجى بأنه يقرر أننا ننشد على الدوام لذة من نوع ما ، لأمكن تفسير مذهب اللذة الأخلاقى بأنه يعلمنا كيف ينبغي أن نلتبس أعظم قسط من اللذة لنا ولغيرنا من الناس ، ولكننا لا نجد على أى حال — فيما يقول سدجويك — أية علاقة ضرورية تربط بين المذهبين ، ولكن

H. Sidgwick, *Methods of Ethics* (1930), p. 400 ff. (١)

. (٢) ibid, p. 39 ff. من (اللذة والرغبة) .

الخلط بينهما سرده إلى النعوض الذى يلبس لفظ « مرغوب فيه » ولهذا عرض سدجويك^(١) لإزالة هذا اللبس وتفسير هذا التعبير تفسيراً دقيقاً أبان فيه أن « مل » قد أراد « بالمرغوب فيه » desirable ما ينبغى لكل فرد أن يرغب فيه ، أو ما يهدف إلى تحقيقه كل فرد ، وقد أسلفنا الإشارة إلى تعليق سدجويك في هذا الصدد^(٢) .

وكان « مل » يقول مؤكداً إقامة الأخلاقية على أساس من مذهب اللذة السيكلوجى : إن الإنسان لا يرغب فى شيء لذاته ، وإنما يرغب فيما يجلب لذة أو يبعد ألماً ، وإيمان النظر فى هذا ينتهى بنا إلى القول بأن الرغبة فى شيء والشعور بأنه لاذ ، أو النفور من شيء والشعور بأنه مؤلم ، ظاهرتان متلازمتان لا تنفصلان ، أو هما اسمان مختلفان لحقيقة سيكلوجية واحدة .

وعلق سدجويك على هذا فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من كتابه « مناهج الأخلاق » بقوله إن اضطراب التفكير فى هذا الموضوع سرده إلى النعوض الذى يلبس لفظ « اللذة » ومن أجل هذا أخذ فى إزالة هذا اللبس وتحديد المعنى

(١) ibid p. 388-89

(٢) الفصل الثانى من الباب السالف .

تجديداً يزلزل مذهب اللذة السيكلوجى ، إذ رأى أننا حين نقول إن إنسانا يقوم بفعل من أجل لدته الشخصية ، نعى أنه اختار هذا الفعل وآثره على غيره ، وبهذا يتحدد اتجاه إرادته ، والقول بأن كلمة « لاذ » يراد بها ما يؤثر على اختيار الإنسان ويجذب إليه إرادته كلامٌ يحتمل الجدل ، لأن من تحصيل الحاصل أن نقول إننا نرغب فيما هو لاذ ، أو أننا نرغب فى شيء لأنه « يبدو لاذاً » لأن معنى هذا ببساطة أننا نرغب فيه لأننا نرغب فيه ! إذ أن قولنا « يبدو لاذاً » يفيد معنى « مرغوبٌ فيه منا » ! ولكننا إذا فهمنا معنى اللذة فهما أدق من هذا وجدنا أن ما نرغب فيه ليس على الدوام هو اللذة ، فقد نرغب عن الفعل الذى يحقق اللذة إلى فعل خلوٍ من اللذة ! وإذا قلنا إن اللذة يراد بها الشعور السار الذى يقتزن بإشباع حاجتنا ، لاحظنا أن هذه اللذة ليست موضوع رغباتنا فى كل الحالات ، لأن ما نرغب فيه — فيما يقول سدجويك — هو غاية موضوعية objective end وليس لذة تقتزن به ، بل حتى فى الحالات التى نرغب فيها فى تحصيل لذة ، نلاحظ أن خير طريقة توفر لنا هذه اللذة هو أن ننساها ! إننا إن فكرنا فى اللذة نفسها افترطنا الشعور بها ، فى حين أننا إذا اتجهنا برغباتنا إلى تحقيق غايات

موضوعية جاز أن نشعر باللذة وقد تجلت فجأة ! ويستشهد سدجويك على صحة هذا بمباراة بين معسكرين تقترن بالنضال الذى يهدف للانتصار ، قد لا يكون بين المتبارين قبل بدء المباراة من يرغب فى النصر لذاته ولجود أنه نصر ، إنه لا يرغب فى النصر قبل بدء المباراة ولكنه يرغب فى لذة الكفاح من أجل النصر ، ولتكمال هذه اللذة تتمسكه فى العادة رغبة مؤقتة فى كسب المباراة ، وهذه الرغبة التى قد لا يكون لها وجود فى بداية الأمر ، تتأثر بالمباراة نفسها إلى حد كبير ... والحصول على المتعة الكاملة يقتضى درجة معينة من عدم الاكتراث باللذة ، إن الدافع إلى اللذة إذا اشتد فى نفس الإنسان هدم هدفه — وهو اللذة ! وهذا ما يمكن أن نسميه بالتناقض الظاهرى لمذهب اللذة ، إن صاحب المزاج الأبيقورى الذى يجمع كل أهدافه حول لذته الشخصية لا يتذوق أقصى حد لهذه اللذة ، لأن إلحاح شوقه إليها وتركيز اهتمامه بها يحول دون الشعور الكامل بمتعتها ، وليس هذا بمقصود على اللذات البهيمية ، ولكنه يبدو أوضح فى لذاتنا العقلية والروحية ، وقد لاحظ « مل » نفسه هذا التناقض الظاهرى فى مذهبه ، وأدرك بعض الإدراك أن الحصول على اللذة قد يقتضى طلب شيء غير اللذة ، ولكنه لم يفتن فيما يلوح

إلى تناقض تسليمه بهذا مع منطق مذهبه الذى يقرر أن الرغبة تتجه على الدوام إلى طلب اللذة ، ومن هنا آثر سدجويك أن يقول إن الرغبة تتجه إلى غاية موضوعية لا إلى طلب اللذة^(١) .

هكذا أكد سدجويك أن الإنسان إذا كان ينشد اللذة بفطرته ويتجه فى كل تصرفاته إلى طلبها بدافع من طبيعته ، لما كان هناك ما يدعو إلى إقامة مذهب أخلاقى يوجب عليه طلب اللذة ، وكان فى تحديد معنى اللذة ومكانها من تصرفاتنا — على النحو الذى أسلفناه — ما يكفي لدحض إقامة النفعية على أساس من مذهب اللذة السيكلوجى ، فصحيح بهذا مذهب بنتام وأزال التعارض الذى تركه « مل » بقبوله مذهب اللذة السيكلوجى مع تسليمه عملياً بالغيرية أو الحب المجرد عن كل مصلحة ذاتية ، وإن لم يكن فى كل ما أسلفناه ما يشير إلى أن « سدجويك » قد استغنى عن اللذة عنصراً ضرورياً لإقامة أى مذهب أخلاقى كامل .

بقى موقف سدجويك من العلاقة بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة ، نعرض مناقشته لرأى سابقه فى هذا الصدد — على نحو

(١) Methods of Ethics, BK.I., ch. IV. وقارن مقدمتنا لفرجة

كتاب سدجويك « المجلد فى تاريخ علم الأخلاق » ج ١ ص ٣٠ — ٠١

ما فعلنا في موقفه من العلاقة بين مذهب اللذة الأخلاق ومذهب اللذة السيكلوجي — ثم نقب على هذا ببيان الجانب الإيجابي من مذهبه لنرى كيف أقام النفعية على أسس حدسية — توطئة لمناقشة مذهبه :

أفر سدجويك اللذة غايةً للسلوك الأخلاق ، ولكنه حوّلها إلى منفعة المجموع من ناحية ، وأقامها على أسس حدسية من ناحية أخرى ، ورأى أن من الاستحيل على العقل أن يسلم بالقاعدة التي تقول : على كل فرد أن يتبع لذته الخاصة ولو أدى هذا إلى إنقاص لذة الجميع ، إن القاعدة المقولة التي ينبغى أن يسير السلوك بمقتضاها تقول إن على كل فرد أن يعمل على تحقيق أكبر قسط من اللذة يصيب المجموع ، فإذا تعارضت لذة الفرد مع لذة المجموع كان عليه — تمسكاً مع هدى العقل — أن يضحي بلذته في سبيل المجموع ، وبهذا يرتد الأناني إلى العقل ويعمل بمقتضى أوامره ، إنه لا يستفتي طبيعته وإنما يلجأ إلى هدى العقل ويعمل بمقتضاه ، وإذا أقام أتباع اللذة الفردية موقفهم على أساس عقلي نادى بهم هذا إلى القول بأن غاية السلوك الإنساني تحقيق أكبر مقدار من اللذة للمجموع كله .

كيف أقام النفعية المدرسية :

ومن اتقنع بمسيرة البحث عن اللذة لوحى العقل سلم بالسلوك
الغبرى نظريا وأقر بوجود شيء فى باطن أنفسنا يملئ ويأمر بنوع
من السلوك ، دون اهتمام بالمصلحة الذاتية أو اللذة الفردية ، وبمعنى
آخر يسلم بالضمير أو الواجب الذى يمليه الضمير ، وفى ضوء هذا
يرى الإنسان أنه ينشد لا محالة أكبر قسط من السعادة لأ أكبر
عدد من الناس ، وإذا هو سلم بأن نوعا من السلوك يساير هذى
العقل وأن غيره من أنواع السلوك يتنافى مع إملاء العقل ، انتهى
لا محالة إلى التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب
والخطأ ، يدرك إدراكا أوليا حدسيا ولا يعرف عن طريق التجربة
— لاذة كانت أو ألمية ، وأذعن للتسليم بالواجب الأخلاقى
الذى يقتضى التمييز بين « يبنى » و « لا يبنى » .

رأى « سدجويك » أن اللذة هى الشيء الوحيد الذى
يرغب فيه الإنسان لذاته ، ومن ثم كانت على الدوام هدف
اختياره ، وفى اختيار اللذة يأمرنا العقل بأن نكون على الحياد ،
بمعنى أن نختار أعظم لذة ممكنة التحقيق ، وأن نسوى بين لذات
المستقبل ولذات الحاضر ، وبين لذاتنا ولذات الآخرين ، وربما

قيل إن « سدجويك » بهذا قد انصرف عن مذهب اللذة
 الأناني وأيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب اللذي الوحيد
 الذي يساير منطق العقل ، ولكن الذي نستطيع أن نستنبطه من
 مذهبه هو أن خيرنا يقوم في لذتنا ، ثم نكتشف بعد هذا عن طريق
 العقل أن لذات الآخرين ينبغي أن يسوى بينها وبين لذتنا ،
 وهذا الاكتشاف لا يبنى رأيه الأول في أن خيرنا يقوم في لذتنا ،
 وبهذا تكون لذتنا هي الخير الأقصى ، ومن أجل هذا يرى
 « سدجويك » أن هناك تناقضاً معيناً أو ثنائية في أواخر العقل ،
 فنحن مضطرون إلى البحث عن أقصى لذة لنا ، ومع ذلك فنحن
 مطالبون بالبحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة ،
 وقد تتعارض هاتان النائيتان ، يقع تناقض بين أمرين مختلفين
 للعقل ، وقد أشار « سدجويك » إلى هذا التعارض واعتبره ثنائية
 العقل العملي^(١) ، وهذه وجهة من النظر لم تصادف قبولا حتى
 عند تلميذه « جيزايكي » Gizycki ، ورأي « ما كنزي » أننا
 إذا مضينا في هذا التناقض أبعد من ذلك وجدنا تعارضاً قائماً بين
 البحث عن لذتنا في اللحظة الحاضرة ، والبحث عنها طوال الحياة

(١) ibid, Concluding Chapter ضرورة التوفيق بينهما

إذ يبدو أن الأولى أكثر إثارة لرغبة الإنسان ، ومن ثم نرى — تمشياً مع قاعدة سدجويك — أننا مضطرون للبحث عن أعظم قسط من اللذة في اللحظة الحاضرة ، كما تنشد أعظم مقدار منها يصيبنا طوال الحياة^(١) .

شعر « سدجويك » بالحاجة إلى أساس عقلي يبرر ضرورة تضحية الفرد بسعادته من أجل الكل الذي يعتبر الفرد جزءاً منه ، ورأى أن منهج للذهب النفى عند « مل » لا يستقيم بغير افتراض حدس خلقى أساسى ، ومن هنا لجأ إلى « كانت » Kant ، أعجبه صدق مبدئه الرئيسى : اعمل وفق مبدأ أو قاعدة تستطيع أن تريد جعلها قانوناً عاماً للناس جميعاً ، ومع أنه رفض فلسفة « كانت » الميتافيزيقية ، فإنه سلم بهذا المبدأ وجعل صورته : إن ما يكون صواباً (خيراً) لى ، ينبغى أن يكون صواباً (خيراً) لجميع الناس متى تشابهت الظروف ، ولكنه فطن إلى أن هذا المبدأ مع صوابه ودلالته العملية لا يكفي لإقامة مذهب فى الواجبات ، أو إخضاع المصلحة الذاتية للواجب ، لأن الأنانى الذى يستوحى عقله قد يعترف بهذا المبدأ ويظل مع هذا أناييا ! ما من شك فى أن العقل يقضى المرء أن يعرعى ذاته كما

يقتضيه أن يرعى مصلحة الآخرين ، وقد لاحظ سدجويك أن « بطار + Bishop Butler ١٧٥٢ قد صرح بأن للمصلحة الخاصة أو السعادة الشخصية واجبٌ على الإنسان أن يؤديه ، وأن حب الذات المعقول هو أحد المبدأين اللذين تتألف منهما طبيعة الإنسان ، وقد سلم بطار بثنائية الملكة الحاكمة — وهى الضمير — وآثر سدجويك أن يسميها بثنائية العقل العملى — على نحو ما أشرنا من قبل ، والسلطة التى اهتم بها « بطار » قد بدت فى نظر « سدجويك » سلطة العقل ، وتحت تأثير « بطار » تحلى « سدجويك » عن مذهب اللذة السيكلوجى ، وشعر بضرورة الاعتراف بوجود دافع مجرد عن الهوى يحمل الإنسان على إتيان أفعاله ، هو دافع لا يتجه بالإنسان إلى تحقيق لذته ، لأنه يمتاز بالنزاهة والحياد^(١) .

وقد رأى « سدجويك » - عند إعادة النظر فى علاقته بالمذهب الحدسى ، أنه حدسى إلى حد الاعتراف بأن القاعدة العليا التى توجه الإنسان إلى تحقيق سعادة المجموع ، يجب أن تقوم على حدس خلقى أساسى ، وعندما أراد أن يقيم مذهبه فى المنفعة العامة احتاج إلى بديهية أولية axiom تقول إن الإنسان

(١) Cf. Butler's Three Sermons on Human Nature (1934) مع مقدمة الناشر وتعليقاته .

العامل مطالبٌ بأن يقصد بتصرفاته إلى سعادة المجموع ، وقد وجد هذه الأولية في كتابات الحدسيين الأول من الإنجليز — من أمثال هنرى مور + ١٦٨٧ H. More وسمويل كلارك + ١٧٢٩ S. Clarke ، ولكنه لم يعض مع المتطرفين من الحدسيين إلى حد التسليم بضمير الرجل البسيط على النحو الذى ذهب إليه بطلر .

وكان القانون الوحيد الذى أراد اعتباره قانوناً عاماً ، هو أن الناس يجب أن يتجهوا بأفعالهم وتصرفاتهم إلى ترقية سعادة المجموع ، ومن هنا اعتبر سدجويك نفعياً على أسس حدسية ، وكانت الأوليات أو المبادئ الواضحة بذاتها التى سلم بها آخر الأمر هى : مبدأ التبصر (المتضمن فى مذهب الأمانية العقلية) ومبدأ العدالة أو الإنصاف والقسط ومبدأ الأريحية العقلية أو الإحسان . (وهو الأساس المنطقي لمذهبه فى المنفعة العامة) وبدا له أن الفهم المشترك بين الناس يبدو كمجموعة قواعد تنتج إلى ترقية السعادة العامة من غير مبادئ واضحة بذاتها إلا تلك التى تكون على اتساق كامل مع النفعية العامة ، أما التعارض بين مذهب النفعيين ومذهب الحدسيين فردّه فيما يبدو إلى سوء الفهم ، وتأدى به منطق مذهبه إلى مذهب التأليه Theism ، ومن هنا كان اتفاقه مع بطلر

« وكانت » وقد انتهت به معاودة البحث في منهج النفعية إلى تبين سوءاتها ، فلاحظ أن الاهتداء بالحساب النفعى يسلم في كثير من الحالات إلى الضلال ، ولهذا كان كلفنا بالاسترشاد بالفهم المشترك بين الناس والاهتداء بميلهم إلى تنمية السعادة العامة^(١) .

من هذا نرى أن تقدير قيمة الفعل الأخلاقية — وهو مبدأ التبصر — يتطلب الاستمانة بمبدأين فطريين لا يقومان على أسس لَدَيَّة ، أى لا يُستمدان من تجربة اللذة والألم ، هما مبدأ العدالة ومبدأ الأريحية الذى يقضى بصنع الجليل للآخرين ، ولكن الأصل في المذهب الذى أنه لا يعترف بوجود قوة فطرية في الإنسان تُمكنه من إدراك المبادئ الخلقية بالحدس ، وتُيسر له إشار فعل على آخر ، لأن هذا هو موقف العقليين والحدسيين من الأخلاقيين — أما اللذيون والنفعيون فيعتقدون أن من المستحيل تقدير قيمة الأفعال من الناحية الأخلاقية بغير الرجوع إلى نتائجها ومعرفة مدى ما تثيره من لذة أو ألم^(٢) .

ومع هذا نلاحظ أن بنجام مع تمسكه بالمنفعة الشخصية

(١) Sidgwick's. History (١٩٣٩) ص ٢٩٩ — ٣٠١

في الجزء الذى أضافه للكتاب A.G. Widgery .

(٢) Sen, op. cit., p. 138-35 .

نصح الفرد ألا يقنع بمراعاة لذاته وآلامه الشخصية ، وألا يركز اهتمامه في ذاته حتى ينظر إلى الآخرين كأدوات لتنمية سعادته وتحقيق مصالحه ، وأوجب « مل » أن يعدل الفرد حتى يلتبس لذات الآخرين بنفس الروح التي ينشد بها لذاته الخاصة . . . أما « سدجويك » فقد سلم — مع مبدأ التبصر — بمبدأى العدالة والأريحية باعتبارهما مبدأين فطريين يدرك صوابهما حدسياً أو عقلياً .

كان مذهب اللذة السيكلولوجى يقول إن اللذة خير لأن جميع الناس « يرغبون » في تحصيلها ، فقال مذهب اللذة العقلى : ينبغي أن يرغب الناس في تحصيل اللذة حتى ولو لم تكن في الواقع مرغوباً فيها ، إن اللذة غاية الحياة الخلقية وهى الخير الأقصى أو المرغوب فيه ، ولكنها لذة من نوع خاص قد لا تتوافر فيه صفة الكم الذى يبرر عند البعض أفضليتها ، إنها خير الحياة كلها ، لا خير اللذة الحاضرة ، وهى خير المجموع لا خير الفرد ، إنها الخير الأسمى ، ومع أن هذه الغاية حسية إلا أن مبادئ توزيع اللذة — وهى التبصر والمدل والإحسان — يحددها العقل ولا تنتهى إليها التجربة ، إنها مبادئ فطرية واضحة بذاتها حسبنا هذا عن مذهبه ولتقف عنده قليلاً .

مناقشة مذهب :

محاولة التوفيق بين مذهب الحدسيين والعقليين من ناحية ، ومذهب المنفعة العامة بواقعيته وحسيته من ناحية أخرى ، كانت صدى لروح العصر الذى عاش فيه سدجويك ، وظهر فيه أعظم تعارض — شهادته إنجلترا طوال حياتها — بين النزعة الروحية والنزعة المادية ، أو بين اتجاه الحدسيين واتجاه الحسين — كما عرفنا فى صدر هذا الفصل ، والتقاء الضدين أمرٌ ميسور لأن بينهما وحدةً مشتركة تجمع بينهما — كما قلنا فى الفصل الذى عقدناه عن « مل » ، وإذا كانت النزعة العقلية قد دلت مقنعةً متتكرة إلى مذهب الحسين على يد « مل » — بغير قصد ولا وعى — فقد أتم سدجويك مزجها واعياً مدركاً .

ولكن مذهب لم يسلم من النقد ، وكان طبعياً أن يضيق به العقليون والحسيون من الأخلاقيين ، وكان أظهر ما بدا لهم من مأخذه :

موقفه من اللذة أولاً ، ليس من السهل علينا أن نسلم بأن اللذة هى الخير المطلق ، إذ ليس للذة قيمةٌ فى ذاتها ، إنها إحساس

بالقيمة ، والدعوة إلى تحقيق أكبر مقدار من اللذة لأكثر عدد من الناس ، قد بشرت بها كثير من مذاهب الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، ولكن التعديل الذى أدخله على تفسيرها «سديويك» جعل من العسير اعتبار مذهبه نفعياً أو لذياً ، لأننا عندما نستفسر عن السبب الذى من أجله تكون غاية الفعل الإرادى «تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس» يجيب سديويك على ذلك بأن العقل يقتضى أن تكون هذه هى غاية السلوك الإنسانى ، بهذا خرج «سديويك» من الورطة التى وقع فيها بنجام ومل وغيرهما من النفعيين ، ولم يوقفوا إلى النجاة منها بفشلهم فى تفسير العلاقة بين المنفعة الفردية ومنفعة المجموع ، على أن سديويك أنقذ نفسه من هذه الورطة بإجابته السالفة ، إلا أنه تخلى بهذه الإجابة عن موقفه الذى أو النفعى . ! لماذا يجب أن يعمل الإنسان لصالح المجموع وأن يجاهد لتحقيق سعادة الآخرين ؟ لأن هذا هو ما يقتضيه هدى العقل ، لا لأن قانون وجوده كما نسان يوجب ذلك ، لم تعد اللذة قوام الأخلاقية . إن أساس الأخلاقية قائم فى الإنسان نفسه^(١)

وقد كان طبيعياً أن يعرض جرين + ١٨٨٢ T.H. Green

• D'Arcy, op. cit., p. 245-46 (١)

— منشىء المثالية الجديدة عند الإنجليز — لنقد سدجويك فى موقفه من الخير الأقصى ، إذ كان من رأيه أن الكمال الإنسانى والخير الأقصى شىء واحد ، هو « حالة شعورية مرغوب فيها ، وإن لم تكن مجرد حالة من اللذة ، أما « سدجويك » فقد كان — كما عرفنا — يرى أن اللذة هى الشعور الذى ينبغى أن يرغب فيه الإنسان ، ومذهبه فى اللذة العامة يقوم على أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو اللذة أو هو هذا الشعور المرغوب فيه ، فاللذة عنده هى التى يقضى العقل بأن تكون مثاراً لرغبة الإنسان ، وإذا صح هذا كان مجمل نظريته : أن العقل يرى أن الخير الأقصى هو الشعور الذى يقضى العقل بأن ينشده الإنسان ! هذا هو الدور المنطوق فى نظرية سدجويك ، العقل يحدد فكرة الغاية ، وهذه الغاية يجب أن تكون بحيث ترضى العقل ! هذا تحصيل حاصل ، وقد يمكن تفاديه إذا عرفت الغاية بأنها لذة الكائنات الحساسة ، ولكن ما مبررات الظن بأن هذه الغاية سترضى العقل ؟ إن اللذة هى الشعور الذى ينبغى أن يرغب فيه الإنسان الناطق لنفسه ، إذا كانت حالة شعورية يطمناها الإنسان ، لاسمحاح أن تكون لذة ؛ ويرى جرين أن الإنسان الناطق إذا التمس غايةً ما ، وجب أن تكون تحقيقاً لذاته ولذوات الآخرين ، ومن ثم فإن

فإن كمال الإنسان أو خيره الأقصى يصبح حياة شاعرة ينبغي أن تكون مشاراً لرغبة الإنسان ، إنها حياة لازمة ولكن الإنسان لا يطلبها باعتبارها لذة .

نم هل يصلح مذهب اللذة العامة — الذى بشر به سدجويك — لأن يكون مرشداً للإنسان فى الحالات الاستثنائية ؟ يبدو أن الجواب بالسلب ؛ بل قد يتنافى للمذهب مع الدعوة للتضحية لأنها تتضمن على الدوام فقدان نوع من اللذة من أجل توقع لذة مقبلة غير مؤكدة ، قد يسلمنا هذا وغيره إلى القول بأننا فى الحالات القليلة التى يمكننا فيها الاتجاه إلى الفلسفة للاسترشاد بهديها ، نرى فيما يقول جرين أن المذهب الذى يعتبر الخير غاية فى ذاته ، أكثر نفعاً وأقل خطراً من مذهب سدجويك فى اللذة العامة^(١) وهو الذى يعتبر كل خير وسيلة مؤدية إلى اللذة ، لأن اللذة هى وحدها الخير فى ذاته !

حسبنا هذا تعليقاً على ما انفرد به سدجويك فى مذهبه النفعى من خصائص وسنعود إلى مناقشة الجانب المشترك بينه وبين غيره من النفعيين فى آخر فصل فى هذا الكتاب .

(١) T.H. Green, Prolegomena to Ethics, 460-85 (الطبعة

الرابعة) .

الفصل الرابع

النفعية العملية (البرجماتية)

جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢)

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية — علاقة
هذا المذهب بالحياة عامة — موقف العاملين عامة
من الأخلاق — موقف وليم جيمس من الدين
والأخلاق — موقف جون ديوى من الأخلاق —
تقييد .

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية :

كانت أظهر صور النفعية فى أواخر القرن الماضى نفعية
الحلبيين كما بدت عند هنرى سدجويك + ١٩٠٠ ، ونفعية
التطوريين كما تمثلت عند هـ. برت سينسر + ١٩٠٣ ، وفى
النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت فى
قنوات شتى أضعفت تيارها كما سنعرف فى الفصل التالى ، ولكن
فرعاً من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة
الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف يفتشون فيه القوة والحياة ،
هذا الاتجاه الجديد فى النفعية قد سائر التطورية فى التماس العمل

المثمر ، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية ، وخالفها في اعتبار المعاني العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحي غاية حفظ حياته ومساعدته على التطور إلى الكمال ، كما خالف الحدسيين والعقليين في اعتبار هذه المعاني مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من أمثال سبنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة في الكائن الحي ، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآية وردت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحي ومطامحه ؛ وكانت الغاية التي تحتفي وراء هذا كله هي المنفعة المثمرة ، ومن ثم كانت نظريات العلم في نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات ، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الفرض من وجوه النفع العملي ، ومن هنا جاز في منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها في وقت واحد متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة ، أما الحق لذاته والباطل لذاته — بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو الضرر — فحديث خرافة !

عموم المذهب بالحياة العملية عامة :

تجلت هذه النفعية الموقلة في المذهب العملي « البرجائزم » في أمريكا بوجه خاص ، وتعزى الخصائص التي تميز هذا المذهب

إلى پيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce وشيلر + ١٩٣٧
F.C.S. Schiller ووليم جيمس + ١٩١٠^(١) W. James
وإلى الأخير تنسب بعض المعالم العامة التي تميز التفكير الأخلاقي
وإن كان جون ديوى + ١٩٥٢^(٢) J. Dewey هو الذى فصل
في بيان موقف البرجماتزم من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل .
بل كان ولیم جیمس شديد الإعجاب بسلفه « جون ستورت
مل » أكبر أعلام النفعية التقليدية ، حتى أهدى كتابه
« البرجماتزم » إلى ذكرى مل الذى أخذ عنه وضوح العقل
البرجاني لأول مرة ، وتخيل أنه لو كان حياً إلى عهده لكان قائد
هذه الحركة العملية !

وقد اعتبر جيمس مذهبه العملى نظريةً إستمولوجيةً في
ماهية الحق ، ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفاق الرأى
بصددها^(٣) كان أتباع المذهب الصورى أو النزعة المنطقية من

W. James Pragmatism, A New name for some old ways of thinking (١)
والفيلسوف برجسون Bergson ومع ذلك يعترف جيمس في تمهيد كتابه
بأنه لا يجب اسم « البرجماتزم » ولكن أوان تغييره قد فات !

(٢) لها أنصار أظهروهم شيلر في الجزيرة البريطانية ولورى Le Roy
في فرنسا وبابيني Papini في إيطاليا ... ولكنها لم تمد جذورها وتمكن
لنفسها إلا في الولايات المتحدة .

(٣) انظر في تصوير هذا المذهب كنهج ونظرية ، وفي شرح =

الرياضيين والمناطق يرون أن الحق معنى مطلق يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، أو صفة عينية تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض المذهب العملي هذا التصور وأنكر إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبر الحقيقة اختراع شيء جديد وليس اكتشاف شيء موجود ، ومقياسها يقوم في مدى نفعها في دنيا العمل ، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج ، من هنا وجب أن يُسخر العقل في تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً ، بل أوجب على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقلياً وعملياً ، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظري ؛ إن الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة ، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها قدرتها على تمكيننا

== دلالتة ومغزاه كتاب جيبس السالف الذكر في المحاضرة الثانية : « ماذا يعنى مذهب البرجماتزم » (ص ٤٣ — ٨١) من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣ .

من السيطرة على الأشياء ، إن الفكرة خطة للعمل أو مشروع له ،
وعك الصواب والخطأ هو القيمة الفورية في تجارب الحياة .

يقول جيمس : « إن التفكير هو أولاً وآخرأ ودأماً من
أجل العمل » و « الحق ليس إلا التفكير الملائم لغاياته ، كما أن
الصواب (الخير) ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك » .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة
والقضايا الميتافيزيقية فإن المذهب العملي لا يتردد في قبولها واعتبارها
صادقة متى كانت مُقضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان !

وإذا مضينا في هذا الجو تيسر لنا استخدام هذا المذهب
منهجا للقضاء على النزاع بين الفلاسفة بصدد الحق ، إننا نلجأ
عند اختبار القضايا المتضادة إلى نتائج العملية في دنيا الواقع ،
فالفيد منها صائب ، وما لم يترتب عليه نفع في تجاربنا فهو خطأ
— وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية ! وعن هذا صدر
مذهب الذرائع أو التجريب عند « جون ديوى » فاعتبر المعرفة
بدوره أداة لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ،
أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فالمعرفة وظيفة من وظائف
الكائن الحي ، وهي تبدو في صورة فرض يقدم حلاً لمعضلة ،
وبمقدار نجاح الفرض أو إخفاقه في حل الإشكال يكون مبلغ

صدقه أو مدى بطلانه ، ومن هنا سمي مذهبه بمذهب الفرائع ، وهكذا نرى أن الأفكار وقائع يقدمها العقل ليستكمل بها وقائع التجربة ، ولهذا وجب أن يختبرها العقل ويختير منها أصلها أو أنفعها للإنسان ، كما يختير الصانع آلات أو أجهزة يختار من بينها حراً أنفعها لأداء غرضه ، ومن أجل هذا كانت نظريات العلم فروضاً احتمالية أو ترجحية وليست معرفة يقينية ، وهكذا انصرف العمليون عن البحث في المبادئ الأولى والعلل البعيدة إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في دنيا التجربة ، وتركوا النظر إلى العمل ، والماضي إلى المستقبل ^(١) .

موقف العمليين عامة من الزعماء :

وفي ضوء هذا الجو العقلي المشبع بالنفعية الخالصة صدر موقف العمليين من الأخلاق ، فمقاس الخير والشرية في مجال الأخلاق هو نفسه مقياس الحق والباطل أو الصواب والخطأ في مجال المعرفة ، هو منفعة الإنسان ، وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية في رد القيم إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان وليس الفرد معيار هذه القيم ، فقصّدوا بهذا التجربة الإنسانية ، وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية .

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ١٨٥ وما بعدها .

هذا إلى أن العمليين قد صنّفوا المنافع فكان منها العليا ومنها الدنيا ، وفي ضوء هذه التفرقة — ميزوا بين قيم الأفعال وفق اختلافها فيما يترتب عليها من وجوه النفع .

إن الخير في نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراد التقدم الاجتماعى ، والصواب هو الذى يساهم فى حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم فى مختلف صورها — خلقية كانت أو منطقية أو جمالية أو اقتصادية ... تعتبر فى نظر العمليين — من دعاة البرجماتزم — نسبةً تتوقف على الأغراض التى تهدف لتحقيقها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمة فى ذاتها ، هى الخيرات بوجه عام ، من هنا تحدت نظرتهم النفعية للقيم الأخلاقية خاصةً ولنيرها من القيم بوجه عام ؛ وشبيه بهذا موقفهم من العقيدة الدينية ، لا يعتقد العقليون ديناً إلا متى أخضعوه لنقد النظر العقلى واطمأنوا بعد هذا إلى صوابه ، وكثير من المفكرين يرون أن إيمان الناس بالعقيدة الدينية ، واستمرار قيام هذا الإيمان فى نفوسهم ، هو الدليل على صدق هذه العقيدة ولو لم يجد العقل النظرى دليلاً منطقياً مساعداً على صوابها ، أما العمليون — من أهل البرجماتزم — فإنهم يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينية ما ، يقوم فى وجوه النفع الذى يترتب على الإيمان

بها ، إن التجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها ، هي محك الصدق والزيف ، ومقياس الحق والباطل ، ومقياس الخير والشر .

موقف ولیم جیمس من الدين والأخلاق :

وقد نشر ولیم جیمس كتابه « إرادة الاعتقاد » عام ١٨٨٦ ثم نشر كتابه عن « مذهب البرجائزم » عام ١٩٠٧ وفيه فصل ما أجمله في كتابه الأول ؛ صرح في « إرادة الاعتقاد » بأن ماهية الخير تقوم في مجرد إشباع المطالب الإنسانية ، وتحقيق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تبحر بنا في الحياة ، ويرى جیمس أننا كثيراً ما نضطر في حياتنا إلى إتيان أعمال لا يكون لدينا أساس نظري يبررها ، بل إننا حين لا نأتي عملاً يجهل توقفنا عن العمل نتيجةً لحكم نصدره — وقد لا يجد له العقل النظري مبرراً — وفي هذا الباب تدخل المسائل الدينية فما يقول جیمس ، فإن من حقنا أن نعتنق عقيدة لا يحملنا على اعتناقها تفكيرنا النظري المجرد ، وقد سبق إلى هذا الرأي جان جاك روسو^(١) وإن كان في تفسيره عند جیمس طرافة .

وواجبنا الخلق الذي يقضى بأن نتمسك بالحق يتألف من

(١) هاجم روسو العقل وكل ثمراته من علم وفلسفة وفن ، فكان طبيعياً أن يقيم الدين على غير العقل .

قاعدتين متعادلتين هما : « اتبع الحق » و « تجنب الباطل » .
 ولكن الفيلسوف الشاك يكفي بتجنب الباطل فيفوته الاعتقاد
 بمحائق هامة يعتقد في صحتها الرجل الأقل حذرا ، هب أني لقيت
 رجلا غريباً في قطار قلت لنفسى : أنرى أن هذا الرجل هو
 على ماهر ؟ فإذا قلت ما يقوله الشاك في هذا الصدد ، وهو أنى
 لا أدري إن كان تكهنى صحيحاً أو غير صحيح ، كنت على التحقيق
 قد منعت نفسى من أن أعرف أى معلومات صحيحة عن اسم هذا
 الرجل ، أما إذا رأيت أن أعتقد بأن هذا هو اسمه ، لكانت
 أمامى فرصة يحتمل أن يتحقق فيها أنى كنت على صواب فيما
 اعتقدت ، فالشاك - فيما يقول جيمس - يخاف أن يُخدع
 أو يُضلل أو يُغرر به ، وعن طريق هذا الخوف يفقد العلم بمحائق
 هامة ، ويضيف جيمس مستفسراً : أى دليل يمكن تقديمه على
 أن انخداع الإنسان « بالأمل » فى أن يعرف حقاً ، أسوأ بكثير
 من انخداعه عن طريق « الخوف » ؟ .

من هنا كان اعتناق الإنسان لدين على أمل أن يكون حقاً
 (أى مفيداً نافعا) أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون
 زائفاً باطلاً .

كان جيمس يهتم بالعقيدة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية ،

وهو يريد أن يحقق للناس السعادة ، فإذا كان اعتقادهم بوجود الله كفيلا بتحقيق سعادتهم ، وجب أن يعتقدوا في وجوده ، وإذا أثبتت التجربة أنه يكفل سعادتهم كان هذا الاعتقاد حقاً ، حتى ولو عجز العقل النظري عن أن يقيم الدليل المنطقي على أن هذا الاعتقاد حق^(١) .

حسبنا هذا عن موقف جيمس ، فإنه لم يهتم كثيراً بالمشكلة الأخلاقية ، وإنما احتلت هذه المشكلة مكان الصدارة في فلسفة جون ديوى^(٢) ومن ذهب مذهبه من أمثال جيمس نفيس^(٣) J. J. Tufts و J. H. Mead وغيرهما من المعاصرين ، فلنقف عند ديوى قليلاً :

موقف جون ديوى من الأخلاق :

أبان « ديوى » عن مذهبه الأخلاقي الپرجاني في سلسلة من الكتب وضع بعضها في صدر حياته الفلسفية ، أظهرها

(١) تارن Bertrand Russell, op. cit., p. 842-3 & 852 .

(٢) ولد عام ١٨٥٩ ومات في يونيه من عام ١٩٥٢ وكان أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا .

(٣) ولد عام ١٨٨٢ ولا يزال — فيما نعلم — أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو .

« خلاصة نظرية نقدية في الأخلاق » ١٨٩١ وفيه أبان عن اعتقاده — الذي ينحدر إلى هيغل — في اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع ، وكتاباه « دراسة علم الأخلاق » ١٨٩٧ وكتاب « الشروط المنطقية لدراسة الأخلاقية دراسة علمية » (١٩٠٣) وفيه أنكر المحاولة التي قام بها الأخلاقيون منذ أيام الإغريق لاكتشاف غايات خلقية عامة ثابتة لا يحددها زمان ولا مكان وفي كتاب « علم الأخلاق » الذي اشترك في وضعه مع « جيمس نفيس » وكتاب « الطبيعة البشرية والسلوك » ١٩٢٢ ثم في « نظرية التقويم » ١٩٣٩^(١) وغير هذا من أبحاث ومقالات .

صرح « ديوى » بأن مهمة العقل ليست التوصل إلى المعارف أو كشف الحقائق ، إنه أداة لترقية الحياة ، والتفكير وظيفته خدمة الإنسان ، إنه خطة لمواجهة إشكال ؛ وفي فلسفته خاصة تأكدت قيمة النتائج الاجتماعية والفردية للأفعال الإنسانية باعتبارها مقياس الخير والشر ، ومعيار الصواب والخطأ ؛ إن الخير هو الذي ينخدم

(١) كتبه بالترتيب : Outline of a Critical Theory of Ethich

ثم The Study of Ethics و Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality وكذلك Ethics (الشطر الثاني والأجزاء الأولى من الثالث من وضع ديوى) و Human Nature and Conduct و Theory of Valuation .

غايات الجماعة ومطالب الفرد في الجماعة ، والأخلاق عنده تعتبر الفرد غايةً في ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق غاية ، وباهتمامنا بكل فرد نهتم برقاية الجماعة التي يعيش في ظلها هذا الفرد ، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأقصى للخير والشر ، لأن ما يُنفى حياة الفرد ويخصبها لا بد أن يساهم في إثراء حياة الجماعة وإخصابها ، إن الفردية — فيما يقول ديوى — نتاج اجتماعى ، ولا أحد يتميز بالفردية الصادقة ما لم يكن عضواً في جماعة .

وعلم الأخلاق في رأيه ليس علماً نظرياً مجرداً ، وإنما هو جزء من الحياة متممٌ لها ، إن ديوى لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجاً عاطلاً وظيفته مجرد التأمل في الحياة ، ويضيق بالفلسفة الخلقية التقليدية لأنها إما أن تجعل علم الأخلاق تحليلاً صورياً بعيداً عن الحياة العملية ، أو ترده في آخر أسره إلى مجموعة من نتائج يُعدها علماءه للناس وهى أبعد ما تكون عن مجرى الحياة ومطالبها ، مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد والتفكير في غايات إنسانية تفرى بالعمل وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وبهذا يصبح من الضلال حصرها في مثل أعلى واحد أو في مجموعة من

المفاهيم الخلقية التي يتوقف بعضها على بعض من الناحية المنطقية
 بل إن ديوى يرفض — مع جيمس — التسليم بموقف
 الوضعية المنطقية من الأخلاق ، إذ كان كارناب^(١) R. Carnap
 وأير^(٢) A. J. Ayer ومن ذهب مذهبهما من أعلام الوضعية
 المنطقية يستبعدون الأخلاق المعيارية من نطاق العلم ، لأن قواعد
 الأخلاق ومبادئها ليست قضايا علمية يمكن التثبت من صحتها
 بالتجربة ، إنها لا تشير إلى شيء موجود بالفعل في عالم الواقع
 حتى يتيسر التثبت من صحتها بالالتجاء إلى التجربة ، وإنما هي
 عبارات لا تحتمل صدقاً ولا كذباً ، لأنها مجرد أوامر في صيغ
 لغوية مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر
 وصف الأحكام الخلقية بالصدق أو بالكذب ، فهي كلام فارغ
 أشبه ما يكون بثرة الطفل يعبر بها عن دوافعه دون التعبير بها
 عن معان معقولة ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهي
 أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه^(٣) ١٩

(١) ولد عام ١٨٩٩ وكان مدرساً في جامعة فينثام أستاذاً في جامعة
 براغ ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو منذ عام
 ١٩٣٦ ولما بزل بعد .

(٢) أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن (University College)
 وهو الذي يترجم الآن التيسير بالوضعية المنطقية في إنجلترا .

(٣) A.J. Ayer, Language, Truth and Logic, ch. VI. (٣)

وكان الأستاذ « دنجبل » A. Dingle قد ألقى محاضرة عن العلم والأخلاق ، أمام المجلس البريطاني لشئون الصحة الاجتماعية (نشرتها مجلة Nature ج ١٥٨ الصادر في ١٠/٨/١٩٤٦) قال فيها مؤيداً الوضعية المنطقية : إن المسائل الخلقية لا تكون صادقة إلا خارج نطاق البحث العلمى ، لأن بين العلم والأخلاق حاجزاً منيعاً ، إذ يقوم العلم على العقل والتجربة ، أما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، وينتهى بنا هذا إلى أن نستفسر عن الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق ، ولا يزال الأخلاقيون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ ويقول الأستاذ دنجبل فى إجابته على هذا السؤال : ليس لدى حل أقدمه ! بهذا الشك واليأس واجهت التجريبية المنطقية مسائل الأخلاق ، أما البرهائزم كما صورها « جيمس » و « ديوى » فقد رفضت هذا الرأى اليأس وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا جيمس فى كتابه الذى يوحى عنوانه « إرادة الاعتقاد » بمفراه فى هذا الصدد . يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية موضوعية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه !

وترفض البرجائزم التسليم برأى التجريبية المنطقية الذى قررت فيه أن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى ، لأن جميع الأفكار فى نظر العاملين أساساً للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تحقق من منافع ، ولأن كانت البرجائزم — كغيرها من صور المذاهب الوضعية — تفكر إمكان قيام علم للأخلاق يتضمن مبادئ عامة مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، ويستند إلى أسس عقلية موضوعية ، إلا أنها توصى بإرادة الاعتقاد فتتهوى بهذا إلى التوكيد الأعمى لسكل ما يظن الإنسان أنه يعين على أداء ما يسميه « هيجمس » . واجبتنا العام نحو كل ما يفيد^(١) .

ويسير « ديوى » فى هذا التيار نفسه ، فيرد خيرية الاعتقاد أو شريته إلى النشاط الذى يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم يتوقف خيرية المعتقدات على ما يترتب على التمسك بها من نتائج ، إنها أحداث فى الماضى ، لا تكون خيراً ولا شراً بالقياس إلى وجود هذه الأحداث أو عدم وجودها ، وإنما تحدّد خيريتها أو شريتها آثار الإيمان بها فى حياة الإنسان .

M. Cornfortik, In Defence of Philos., Against Posi- (١)

tivism and Pragmatism, (1950), p. 251-58 وانظر توفيق الطويل

« العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ص ٩٠ وما بعدها .

ورأى « ديوى » فى معرض رفضه لموقف الوضعية المنطقية من الأخلاق ، أننا إذا سلمنا جدلاً بأن التعبير عن القيم مجردُ انفعالٍ أو تعبيرٍ عن أمر ، ما حالَ هذا التسليم دون النظر فى هذه القيم (الخيرات) لمعرفة ظروفها ، وللإلمام بنتائجها وآثارها فى الحياة الإنسانية ، إن هذا وحده هو المهم !

ورفضه لموقف الوضعية المنطقية ليس معناه التسليم بموقف خصومها من الحدسيين والعقليين بمن اعتبروا القيم ماهياتٍ تتركز أولياً بالحدس ولا تحتل التعريف ، فإن الذى يعيننا فى نظر ديوى هو التقويم الذى يتصل بتجربتنا فى الحياة .

ولا تروق ديوى مذاهب الأخلاقيين الذين يردون الأخلاقية إلى إشباع رغبة شخصية أو تحقيق مصلحة فردية ، وإن كان يرى أن القيم تظهر على الدوام متصلةً برغبة أو مصلحة ، إلا أن الخير عنده لا يقوم فى إشباع رغبة مباشرة ، بل يقوم فى حل الموقف كله ، ولا يكفى أن يشبع الدافع الحاضر وحده ، بل لا بد فيه من أن يشبع الحافز على رغباتنا التى ننتهى إليها آخر اللطاف ، ومن هنا استوعب الخيرُ الحاضر والمستقبل معاً ، وهذا التقويم بأحكامه التى تعبر « عما ينبغى أن يكون » يتصل بالواقع اتصالاً وثيقاً ، وينصب على النايات عن طريق الوسائل المؤدية إليها ، ابتغاء منفعة الإنسان ، ومن الضلال أن تعتمد الأخلاق على وضع

غايات بسيدة عامة ، بل إن التقويم يدور حول معرفة الوسائل التي لا غنى عنها للعمل الناجح الموفق ، من هنا تتصل القيمة (أى الخير) بكل ما يُبرِّق أساليب العمل ويهذب أسباب النشاط ، وبهذا يصبح الخير خُطَّةً يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مقلق ، وترتبط قواعد الأخلاق على الدوام بالمواقف التي تعالجها ، ومن ثم لا توضع مقدما وتكون عامة مطلقة — كما ذهب الحدسيون والعقليون من فلاسفة الأخلاق — بل تتغير بتغير ظروفها وأحوالها ، ولا تكون المثل العليا أوامر قصوى ، بل تصبح أداة لمواجهة موقف ، أو مشروعا لحل إشكال ، إنها تزودنا بأسباب الخلاص من ورطة أو مأزق ، وبذلك تحقق الخير في حياة الإنسان^(١).

تعقيب :

ذهب العمليون إلى أن المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية متى ثبتت منفعتها في دنيا الواقع ، فسيان بعد هذا أن تصمد لنقد العقل الحض أو تنهار أمامه ، إن قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة منفعتها في حياتنا الدنيا ، هذا الاهتمام بدنيا الواقع فقرة

(١) T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, فارن

S. E. Frost, The Basic Teaching of the وكذلك (1950) Ch. X.

, Great Philosophers, (1942), p. 107 ff.

طيبة نحمدها المذهب العمليين ، ولا سيما وأن مذاهب المحدثين من الفلاسفة منذ مطلع العصر الحديث تربط بين الفيلسوف والحياة العملية برباط وثيق ، وقد سائر المذهب العملي هذا الاتجاه بل أمعن فيه حتى توجّه بطابعه الغلاب .

ولكن بعض النقاد يرون أن هذا المذهب ينتهي بعمل للبداي الأخلاقية والمعتقدات الدينية مجرد وهم خادع وضلال باطل ، فإن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في دنيا الواقع ، دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة ، كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا ، وقد عرض برترند رسل — شيخ الفلاسفة المعاصرين في إنجلترا — لنقد هذا الموقف فرأى أن قول العمليين إن « الاعتقاد بالله حق متى حقق للناس السعادة » قول أقرب إلى الإحسان والأريحية منه إلى التفلسف الصحيح ، إن هذا الرأي لا يقنع مؤمنا مخلصا في إيمانه ، لأن هذا المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى وجود موضوع لعبادته وإيمانه ، إنه لا يقول : إني إذا آمنت بالله سعدت ؛ ولكنه يقول : إني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد ، فالسعادة في نظره ليست علة إيمانه — ولولم يكن لموضوع

(١) توفيق الطويل : أمس الفلسفة ص ١٦٧ — ١٨ وكذلك

لإيمانه وجود — وإنما هي ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن في وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج ، وحين أعتقد أن طه حسين موجود ، لا يكون معنى هذا أن اعتقادي قائم على أساس أن لوجوده نتائج طيبة^(١) .

ويعود « رسل » إلى مناقشة ديوى في موقفه الذي أسلفنا بيانه فيقول : هب أن إنسانا قال لي : هل شربت قهوة في فطورك هذا الصباح ؟ يستعين الرجل العادي على الإجابة على هذا السؤال بمحاولة أن يتذكر ما حدث ، أما إذا كان من أتباع « ديوى » فإنه يترتب حتى يتصور أولا أنه يعتقد أنه شرب القهوة في فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يعود فيتصور أنه يعتقد أنه لم يتناول قهوة في فطوره ، ثم يرى ما يترتب على هذا الاعتقاد الجديد من نتائج — إن كانت له نتائج — ثم يأخذ بعد هذا في الموازنة بين هاتين المجموعتين من النتائج ليرى أى الاعتقاد أدعى إلى الرضا وأجلب للاطمئنان ! وإلا اعترف بأنه لا يستطيع أن يجيب على هذا السؤال !

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 846 (في الفصل الذى

عقده على « ولیم جیمس » .

بل كيف له أن يعرف نتائج اعتقاده بأنه شرب القهوة في
فطوره ؟ إذا قال إن النتائج هي كذا وكذا .. وجب أن يعرف
مدى خيريتها أو شريرتها أن يختبرها بدورها عن طريق ما يحتمل
أن يترتب عليها من نتائج ١ وإذا تيسر ذلك ، كيف يحكم بأن
نتائج اعتقادٍ منها أدعى من نتائج الاعتقاد الآخر إلى الرضا
والاطمئنان ؟

وينتهي رسل الأمر إلى القول بأنه يخالف ديوى في أن
الأخير يعلق صدق الاعتقاد على نتائجه وآثاره ، أما « رسل »
فيعلق قيمة الاعتقاد على علله وأسبابه ، إن ديوى يهتم بالمستقبل
الذي يتثبت فيه من قيمة النتائج ، أما رسل فيعنيه الماضي الذي
تشوى فيه العلل ، من أجل هذا يعتبر الاعتقاد حقا أو يشبه أن
يكون حقا إذا كان على اتصال — معقداً أحياناً — بعلة وأسبابه ،
إن الماضي لا يمكن أن يتأثر بما تفعل ، ولهذا فإن الحق إذا تحدد
بما حدث في الماضي ، كان مستقلاً عن إرادتنا في الحاضر أو في
المستقبل ١ أما إذا كان الحق يتأكد بنتائج المستقبل فإنه
بمقدار قدرتنا على تفسير المستقبل يتغير الحق وفقاً لذلك ^(١) .

الرأى عندنا أن الخير — كالحق — مستقل عن الإنسان ،
ومن ثم لا يختلف باختلاف العواطف والميول وسائر ما يصدر

(١) ibid., p. 859 في الفصل الذي مقدمه على « جون ديوى » .

من الذات ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة —
 هي أم كروية — لا ينهض دليلا على أن الأرض ليس لها شكل
 وللبادئ الأخلاق قد استهنا بصرف النظر عما يحتمل أن يترتب عليها
 من نفع أو ضرر ، إنها خطاب موجهٌ إلى البشرية كلها — كبداً
 الواجب في فلسفة كانت Kant — إن أخلاقية الأفعال الإنسانية
 تقوم على بواعثها ولا تتوقف على آثارها ونتائجها .

ولكن بعض المفكرين يرى أن فضل المذهب العملي على
 الفلسفة يشهد به توكيده للعلاقة بين النظر والعمل ، ومساهمته
 — مع غيره من مذاهب التجريبيين — في المطالبة بوضوح
 التفكير ، ودراسة المسائل دراسة علمية ، وذلك بإلحاح أصحاب
 هذه المذاهب في ضرورة اختبار الأفكار بمحك التجربة والعمل ،
 ولكن خصوم هذا المذهب يقولون إنه لا يؤكد وحدة النظر
 والعمل. إلا لكي يدل على أن الأفكار ليست إلا مجرد وسائل
 وأدوات ، وأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ،
 وأن النظرية في نظر العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، إلى
 حد أن العلماء لا يجدون غضاظة في أن يفسروا الظاهرة الواحدة
 بعدة نظريات ، وإلحاح العمليين في اختبار الأفكار بمحك
 التجربة ، ينتهي بتحويل الأفكار إلى مجرد « قواعد للعمل » .

وقد أفضل العمليون النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولةً لوصفٍ دقيقٍ للعالم المادى الموضوعى ، إنهم يُففلون — بل ينكرون القول بأن الأفكار انعكاسٌ للحقيقة الموضوعية مستقلةً عن العقل ، فالفكرة تنشأ عن العمل وتُخَيَّر به ، ولا نستطيع « البرجماتزم » أن تفسر هذا تفسيراً معقولاً ، إنها لا تستطيع أن تفسر لنا حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما ، لأنها تفكر موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه الفكرة^(١) ، وإذا انهار الأساس الإستمولوجى للمذهب تداعى معه الأساس الذى أقاموا عليه مذهبهم الأخلاقى .

ومع هذا فإننا نرى أننا إن تجاوزنا عن نقد المذهب فلسفياً وجدنا أن الناس قلما يخضعون للمبادئ التى تُسَيِّر سلوكهم لحك النقد ومنطق العقل ، وأن من الممكن أن يستريحوا لأثر المعتقد الدينى أو المبدأ الخلقى فى حياتهم ، من غير حاجة إلى النظر العقلى المحض ، وإذا تعذر عليهم أن يتفكروا معتقداتهم الدينية أو أن يمعنوا النظر فى مبادئهم الخلقية ، كان حسبهم أن يعتنقوها محاكاةً وتقليداً ؛ وهذا كلام يقال على السكثرة الغالبة من الناس ، ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين — كما قلنا فى كتابنا عن « أسس الفلسفة » .

. Cf. Cornforth, op. cit., p. 236-38 (١)

الفصل الخامس

النفعية في القرن العشرين

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي —
اضمحلالها في القرن العشرين — أسباب اضمحلاله
النفعية في القرن العشرين — أهم اتجاهات النفعيين
والذين وآثارهم في القرن العشرين .

انتشار النفعية وسيادتها في القرن الماضي :

عرفنا من فصولنا السابقة كيف نبئت النفعية في صورة لذة فردية عند الأبيقورية قديماً وهوبز ومن ذهب مذهبه في مطلع العصر الحديث ، ورأينا كيف تحولت اللذة الفردية إلى منفعة للمجموع عند بعض الفلاسفة إبان القرن الثامن عشر على وجه التحقيق ، وكيف ازدهرت هذه النفعية وسيطرت على التفكير — الإنجليزى خاصة — إبان القرن التاسع عشر ، وتبيننا السلطان الذى تهيأ للنفعية التجريبية حتى مات مل عام ١٨٧٣ ، وإن استمرت قائمة حتى مستهل القرن العشرين على يد تلامذته من أمثال الكسندرين الذى مات عام ١٩٠٣ ، وعرفنا كيف احتلت النفعية التطورية مكان الصدارة في الفلسفة الإنجليزية حتى مات

سبنسر عام ١٩٠٣ وليسلى ستيفن بعده بعام ، ورأينا كيف نهضت النفعية الحدسية واسترعت الأنظار بعد أن دعا إليها هنرى سدجويك الذى مات والقرن الماضى يستوفى أنفاسه . وهكذا أقبل القرن العشرون وقد بلغت النفعية أوجها ، وتغلغلت فى شتى مجالات المعرفة البشرية وهيمنت على تفكير أهلها ، فماذا كان مصير هذا التراث النفعى فى الخمسين عاما التى انقضت من قرننا العشرين ؟

أغفلنا الإشارة إلى النفعية العملية البرجمانية التى نهض بالدعوة إليها فلاسفة أمريكا بوجه خاص ، لأن أكبر أعلامها « جون ديوى » قد مات فى صيف عام ١٩٥٢ ، ولما يزل كبار دعائها — من أمثال جيمس تفتس وجورج هربرت ميد — أحياء يرزقون — فيما نعلم —

اضمحلها فى الفرد العشرين :

ولكن مأساة النفعية فى القرن العشرين أنها افتقدت النفوذ الذى كان قد تهيأ لها فى القرن الماضى ، وانحسر سلطانها عن أكثر مجالات المعرفة التى كانت قد غزتها من قبل ، ولم نجد بين الفلاسفة المعاصرين — مع استثناء دعاة البرجماتزم فى أمريكا — نصيراً من طراز بنجام ومل وسبنسر وسدجويك .

كانت إنجلترا — فيما عرفنا — مهد النفعية ومثوى دعايتها ،
فلنستمع إلى شهود ثلاثة من أهلها في القرن العشرين .
يقول مكزى + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie في كتابه :
« المدخل إلى الفلسفة الاجتماعية »^(١) أن ليس ثمة ما يمكن أن
يقال عن مذهب المنفعة العامة بعد مئات سدجويك عام ١٩٠٠ ،
إذ لم تعد المنفعة بعده مذهباً سائداً ، فقد توقف نفوذها في التفكير
الأخلاقي ، وإن كانت لا تزال الاتجاه السائد بين مفكرى
الاقتصاد .

وتحدث « ألبي » E. Albee في كتابه « تاريخ النفعية
الإنجليزية »^(٢) عن كتاب سدجويك « مفاهيم علم الأخلاق »
فصرح بأنه آخر تعبير عن النفعية التقليدية ، وإن كانت نفعية
تختلف عن كل ما سبقها — وما عاصرها — من صور النفعية
المعروفة .

بل صور الموقف السالف الذكر أحسن تصوير « جون
بلامناتز » في كتابه السالف الذى نشره لأول مرة عام ١٩٤٩
عن النفعيين من الإنجليز فقال : إن النفعية التى كانت إلى القرن

(١) أعيد نشره عام ١٩١٧ تحت عنوان المجلد في الفلسفة الاجتماعية
Outline of Social Philosophy .

(٢) Hist. of English Utilitarianism طبعة عام ١٩٠٢ .

الماضى أعظم مساهمة قدمتها الفلسفة الإنجليزية إلى التراث العقلى البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة ، قد تحطمت حتى لم يعد جزءا منها سليما ، ويزيد الموقف أسى أنها لم تجد وارثا يتلقى تراثها ويخلفها فى سيادتها على التفكير الأخلاقى والسياسى ، ليس فى انجلترا اليوم مذهب يتمتع بمثل ما تمتعت به النفعية من سيادة فى الهوائى العقلية ، إن انجلترا اليوم تتألف من طوائف صغيرة يتشيع كل منها لنظرية ما - انحدرت إليها فى الأغلب والأعم عن فلاسفة أوربيين وليسوا من الإنجليزية - وليس من بين هذه النظريات نظرية واحدة تهيأ لها ما تهيأ للنفعية من رواج وانتشار ، إن الإنجليزية اليوم يعتقدون الديمقراطية ويتمسكون بالاشتراكية^(١) ، ولكن الديمقراطية والاشتراكية اللتين تتحدث عنهما انجلترا فى عصرنا هذا ، ليستا مذهبين من مذاهب الفلسفة الخلقية والسياسية ، إن المبادئ التى استُمدت منها يختلف بعضها عن البعض اختلافا ينفكا ملحوظا ، وليس فى انجلترا كلها مدرسة من فلاسفة الإنجليزية المتنازعين يعتقدون مذهباً واحداً ويزودون المستنيرين بأكثر الملاحظات التى تدور على ألسنتهم عند ما يدور

(١) فى الوقت الذى صدر فيه ذلك الكتاب (عام ١٩٤٩) كان العمال يحولون حكم انجلترا ، ولكن الواقع أن حزب المحافظين كان قويا ، حتى أنه عاد إلى الحكم بعد ذلك ، وهو خصم الاشتراكية العالية كما نعرف .

بينهم حديث عن الأخلاق والسياسة ، أما النفعيون فقد كانوا في إنجلترا كما كان الماركسيون في ألمانيا منذ بضع عشرات من السنين ، كانوا أرباب التفكير في السياسة والاجتماع ، وقد شاعت أفكارهم وانتشرت على أوسع نطاق ، وإن لقيت من خصومها أفسى حالات ، لقد كان النفعيون في إنجلترا أهل السياسة النظرية ، ولم يكونوا أقل وطنية وحبا لبلادهم من الماركسيين من الألمان^(١) .

هذا هو المصير الذى لقيته النفعية في وقتنا الحاضر في إنجلترا التى اتفق المورخون على أنها كانت أخصب تربة فى الأرض لإنبات النفعية ، وأصلح أجواء الدنيا لنموها ، وهذه هى شهادة شهود ثلاثة من أهلها .

وليس هذا هو حال الفلسفة الخلقية عامة إبان القرن العشرين ، فإن بعض مذاهب المعاصرين يقف مع أحسن المذاهب التى سبقته فى صف واحد — فيما يقول « هل » فى مطلع كتابه الذى أصدره عام ١٩٥٠ عن الفلسفة الخلقية المعاصرة^(٢) .

(١) Plamenatz, The English Utilitarians, (1949), p. 145

(٢) T.E. Hill, Contemporary Ethical Theories, (1950), p. I

أسباب اضمحلال النفعية في القرون العشرين :

أما لماذا اضمحلت الفلسفة النفعية في القرن العشرين وافترقت نفوذها وانحسر سلطانها ؟ فرد ذلك — فيما يلوح لنا — إلى ظهور مثالية جديدة في جامعة اكسفورد ، اجتذبت إليها أنصاراً من الطبقة الأولى بين فلاسفة الإنجليز ، نجحوا في التبشير بها والتمسكين لسلطانها في بلادهم ؛ تزعم هذه الحركة توماس هل جرين ، أستاذ الفلسفة الخلقية في جامعة اكسفورد ، وقد مات عام ١٨٨٢ ، ونشر برادلي في العام التالي لوفاته كتابه القيم « المدخل إلى علم الأخلاق » Prolegomena to Ethics ؛ تأثر جرين بالمثالية التي أنشأها « كانت » وهذبها « هيغل » ، وصرعان ماتحول بعده تيار الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإنجليز ، انصرف عن اتجاه الحسين والتجريبيين — الذين صدرت مذاهب النفعية عن فلسفتهم الحسية — إلى هذا الاتجاه المثالي الجديد الذي ناهض النفعية والوضعية واللاأدرية التي عرفت في انجلترا إبان ذلك الوقت ، وصدرت بعد مقدمة « جرين » مجموعة من كتب في الفلسفة الخلقية وضعها أساتذة فلسفة في مختلف جامعات الجزيرة البريطانية ، وكلها تهاجم النفعية التجريبية في كل صورها ، وتعترف بدينها لفلسفة « كانت » و « هيغل » في ألمانيا ،

وكبار دعائها في إنجلترا وفي طبيعتهم توماس هل جرين وإدوارد كيرد + ١٩٠٨ E. Caird وفرنسيس هربرت برادلى^(١) + ١٩٢٤ ممن كانوا يقومون بالتدريس في جامعة أكسفورد ، وإن كانت المثالية قد اتخذت عند الأخير طابعاً مستقلاً عن طابعها عند هيجل .

ومن أظهر هذه الكتب التي قاومت الاتجاه النفى القديم ومثلت الاتجاه المثالى الجديد فى الفلسفة الخلقية : كتاب أصدره عام ١٨٩٢ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة « برمنجهام » جون هنرى مويرهد J. H. Muirhead تحت عنوان « أصول علم الأخلاق »^(٢) وثان أصدره عام ١٨٩٤ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة إدنبره جيمس سث J. Seth تحت عنوان « دراسة فى مبادئ الأخلاق »^(٣) . وثالث أصدره — على نمط الكتاب السالف — سين M. C. Sen أستاذ الفلسفة بكلية ريبون Ripon

(١) نشر كتابه « دراسات أخلاقية » عام ١٨٧٧ وهاجم فيه النفى ، وعبر فيه عن مثاليته مبكراً ، نشره بعد مقدمة جرين لفلسفة هيوم وترجمه والاس لمنطق هيجل ، وقبيل أول كتاب نشره Caird عن « كانت » وكل هذه الكتب تعبر عن النزعة المثالية الجديدة فى إنجلترا .

(٢) Elements of Ethics الطبعة الرابعة كانت عام ١٩٣٤ .

(٣) Study of Ethical Principles (الطبعة السابعة عام ١٩٢٦) .

تحت عنوان «أصول الفلسفة الخلقية»^(١) ورابع أصدره عام ١٨٩٥
 عميد جامعة بلقاست داركي C. F. D'Arcy عن «دراسة موجزة
 لعلم الأخلاق»^(٢) وخامس أصدره عام ١٨٩٧ أستاذ الفلسفة
 بجامعة كاردين جون ستورت مكنزي J. S. Mackenzie
 تحت عنوان «المجمل في علم الأخلاق»^(٣) بل انتشر الاتجاه
 الجديد حتى بلغ فلاسفة أمريكا وبدا عند جون ديوي^(٤) ؛ ومن
 تاريخ أولى طبعات هذه الكتب نلاحظ أنها تنحدر إلى أواخر
 القرن الماضي ، وقد كانت كلها تحمل على الاتجاه النفى في غير
 رفق ولا رحمة .

كان طبيعياً بعد ظهور هذا الاتجاه الجديد وانتشاره بين
 المشتغلين بالفلسفة في انجلترا أساتذة وطلابا ، أن يضعف نفوذ
 النعمية الحسية ، ويخفت صوته في القرن العشرين ، ولا سيما وأن
 الاتجاه الجديد المعلم بفلسفة الألمان كان أغنى وأخصب من .

(١) Elements of Moral Philosophy طبعته الثانية عام ١٩٠٤ .

(٢) Short Study of Ethics (الطبعة الثانية كانت عام ١٩٠١) .

(٣) Manual of Ethics (الطبعة السادسة عام ١٩٢٩ وأعيدت

عام ١٩٤٩) .

(٤) في كتابه Outline of a Critical Theory of Ethics

طبعته الأولى كانت عام ١٨٩١ .

الاتجاه التجريبي القديم الذي كان يجهل الفلسفة الألمانية كما أشرنا من قبل^(١) .

شاخت النفعية ولسكنها لبثت قائمة هزيلة ضعيفة حتى أيامنا الحاضرة ، واستيفاء للحديث عنها نشير إلى أظهر الفلاسفة المعاصرين الذين مازالوا ينتصرون لصور هذه النفعية في إنجلترا خاصة وفي غيرها بوجه عام ، وإن كنا لا نجد في تراثهم النفعي من الأصالة والإبداع ما يبرر الوقوف عنده للإسهاب في شرحه أو تفصيل الحديث عن عناصره .

أهم اتجاهات النفعيين والنشيين وآثارهم في القرن العشرين :
أما عن نفعية الحدسيين في القرن العشرين فقد بقيت بين تلامذة سدجويك قائمة في مدرستين — ضعيفتين — تمثل أولاهما « رامبلي البرايث كونسطنس جونز E. E. Constance Jones التي كانت معلمة في كامبردج وعضواً في مجلس جامعة برستول^(٢) » وقد جددت النظرية تحت عنوان : مذهب اللذة

(١) انظر ص ١٣٥ من هذا الكتاب .

(٢) من مؤلفاتها : *Primer of Logic* و *New Law of Thought* وغير ذلك ، وهي التي كتبت مقال H. Sidgwick في المجلد ١١ من *Encyc. of Religion & Ethics* (صدر عام ١٩٢٠) .

العقل Rational Hedonism وفندت ما وُجّه إلى المذهب من ملاحظات واعتراضات .

والدرسة الثانية التى دعت للنفعية العقلية كان لسانها روبرتسون J. M. Robertson الذى أبان عن مذهبه فى كتابه « تاريخ مجمل للأخلاق »^(١) ، والإشارة إلى هاتين المدرستين تكفى ، لأن الفروق بينهما لا تبرر الوقوف عندهما طويلا ، فحسبنا أن نقول إن أخص ما يميز روبرتسون موقفه من الأنانية المتطرفة ، ورأيه فى الإجرام ، فهو لا يلوم الأنانى الشاذ فى أنانيته إذ لا يده فى ذلك إلهة يتصرف فى ضوء ما يبدو متمشياً فى نظره مع مصلحته ، ولا يكثرث إن بدا تصرفه متنافياً مع العمل لصالح الآخرين ، لأنه لا يعبأ بوخزات الضمير !! مع أن استيادته كان حريصا على أن يخضع الأنانية لمنطق العقل .

أما الإجرام عنده فوليد ظروف بائولوجية أو ثمرة سوء التربية أو نتيجة ضغط الأحوال التى تكثف الجرم ، ومن هنا تلاشت الإرادة الحرة ، وانهدمت المسئولية فى مذهبه ، بل رأى أن مهمة النفعى أن يحصى نفسه والمجتمع من صنوف الأشرار ملتصقا أحسن السبل لتحقيق ذلك ، أما فيما عدا هذا فقد سائر

(١) Short Hist. of Morals وقد نشر عام ١٩٢٠ .

روبرتسن أستاذه سدجويك في نفعيته .

أما عن النفعية التطورية عند سبنسر وستيفن وتوماس هكسلي + T. Huxley ١٨٩٥ ومن إليهم في أواخر القرن الماضي فقد وجدت في القرن العشرين أنصارا وإن قلّ عديدهم عما يتوقع القارئ ، وقد رد بعضهم المفهومات الأخلاقية إلى التطور السكوني واهتم غيرهم بالتطور العضوي ، من أظهر ممثلي الفريق الأول : ستابلدون Olaf Stapledon في كتابه « نظرية حديثة في الأخلاق »^(١) وتابع هذا الاتجاه في أمريكا :

وودبريدج F. J. Woodbridge .

ومن ممثلي الاتجاه الثاني : بطرس كروبتكين P. Kropotkin في كتابه « المعونة المتبادلة : عامل التطور » و « علم الأخلاق : نشأته وتطوره »^(٢) و « وادنجتون » C. H. Waddington في كتاب « العلم والأخلاق »^(٣) و « جوليان هكسلي » حفيد توماس السانف الذكر في محاضراته (يونيو ١٩٤٣) المنشورة في

(١) A Modern Theory of Ethics (1929) .

(٢) Ethics, Origin & Development Trans. 19٢6، وكذلك

Mutual Aid, A Factor of Evolution (1915)

(٣) Science & Ethics (1942) فيه مقال كتبه وادنجتون ومناقشة

بين المؤلف وغيره .

كتاب : توماس وچوليان هكسلى « التطور والأخلاق »^(١)
وغيرهم من دعاة التطور .

أما عن المذاهب اللذية السيكلولوجية بوجه عام فقد تمثلت
فى مذاهب صدرت فى القرن العشرين عن فكرة اللذة حينما
وفكرة المحبة حينما ثانيا وفكرة الرغبة أو المصلحة حينما ثالثا ،
ودافع عن اللذة « ديورانت دريك » D. Drake فى كتابه
« مشاكل السلوك »^(٢) و« جيمس ماكاي J. Mackaye فى كتابه
« منطق السلوك »^(٣) ومورتنس شليك Moritz Schlick (منشى*
ندوة فينا التى ابتدعت الوضعية للمنطقية المعاصرة) فى كتابه
« مشاكل الأخلاق »^(٤) وستيس W.T. Stace فى كتابه
« معنى الأخلاق »^(٥) وغير هؤلاء كثيرون .

ومن أظهر القائلين بنظريات المحبة جورج سنتايانا
G. Santayana فى كتابه « حياة العقل »^(٦) — ه أجزاء ،
و « جون ريد » J. R. Reid فى كتابه « نظرية فى القيمة »^(٧)
وغيرها .

(١) . Evolution & Ethics, (1947)

(٢) . The Problems of Conduct

(٣) . The Logic of Conduct

(٤) . Problems of Ethics (٥) . Concept of Morals

(٦) . Life of Reason (٧) . A Theory of Value

ومن الداعين لمذاهب تقوم على المصلحة : پيرى R. B. Perry
في كتابه « نظرية عامة في القيمة »^(١) وباركر D. H. Parker
في كتابه عن « القيم الإنسانية »^(٢) وغيرها .
ومع أننا نكتفى بذكر أمثلة من دعاة هذه المذاهب ، دون
أن نعد لإحصاء أسمائهم ، فقد حرصنا على أن نسجل أهم الكتب
التي نشرها هؤلاء الفلاسفة حتى يرجع إليها من أراد أن يلم
بتفاصيل مذاهب اللذين والنفعيين في التحسين عاما الأخيرة ،
وقد نلخصها « توماس إنجلش هيل » أستاذ الفلاسفة في كلية
ماكلاستر بأمریکا في كتاب قيم نشره لأول مرة عام ١٩٥٠
عن « الفلسفة الخلقية المعاصرة »^(٣) وقد آثرنا أن نمر بهذه
المذاهب مسرعين لأنها تكاد تكون مجرد تكرار لمذاهب
النفعيين المشروحة في هذا الكتاب ، وسرد هذا قیما بدا لنا إلى
أن المثالية الألمانية — كما أشرنا من قبل — قد زحفت في أواخر
القرن الماضي إلى إنجلترا^(٤) واجتذبت إليها الطبقة الأولى من

(١) General Theory of Value .

(٢) Human Values (1931) .

(٣) T. E. Hill, op. cit. (1950) وخاصة في الفصل الثامن من
القسم الثالث ، والفصول ١٢ و ١٣ و ١٤ من القسم الرابع من هذا الكتاب .
(٤) الواضح أن أبحاث « كانت » الأخلاقية التي لعنت بالألمانية =

فلاسفتها المتنازين ، حتى إذا أخذت إنجلترا تسترد نزعتها التجريبية الأصيلة كان فلاسفتها قد أخذوا ينصرفون عن النفعية أو يثيرون الشك في فلسفة الأخلاق بوجه عام ، يشهد بهذا موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من قضايا الأخلاق (والجمال والمنطق) ومبادئها .

هذه إشارات مقتضية للاتجاهات النفعية وأسباب اضمحلال نفوذها في القرن العشرين ، ليس فيما ذكرناه عنها ما يبرر الوقوف لمناقشتها ، فحسبنا بعد هذا أن نقف قليلاً لنضع النفعية في الميزان ، عسى أن نقبين ما لها من محاسن وما عليها من مآخذ :

== أواخر القرن الثامن عشر (١٧٨٥ و ٨٧) قد ترجعها إلى الإنجليزية لأول مرة Abbott عام ١٨٣٣ تحت عنوان *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics* (وقد ترجمه H.J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية الحال بجامعة أكسفورد مرة أخرى عام ١٩٤٧) ثم *Kant's critique of Practtical Reason and other works on the Theory of Ethics* وهو يتضمن البحث الأول أيضاً .

فصل ختامى

النفعية في الميزان

تمهيد — مناقشة للوقف النفسى : (ا) اللذة
كفاية للسلوك الإنسانى — (ب) اللذة كمقياس
للأحكام الخلقية — (ج) الأخلاقية بين مذاهب
النفعيين ومذاهب الجدسيين — (د) بين النفعيين
ولإمام العقليين « كانت » — (هـ) مناقشة النفعيين
فى توحيدهم بين اللذة والسعادة — (و) مكان
السعادة فى مذاهب الأخلاقيين — (ز) رأينا فى
مكان السعادة من الأخلاقية .

تمهيد :

عرضنا النفعية فى أظهر صورها كما عُرِفَت عند أشهر أتباعها ،
وعقبنا على كل داعية من أهلها بمناقشة الأفكار التى انفرد بها ،
ووزن الآراء التى أضافها إلى التراث الذى سبقه ، وبقى علينا
أن نناقش النفعية فى صورتها العامة المشتركة بين جبهة النفعيين ،
نحاول أن نضعها فى مكانها من سائر المذاهب الأخلاقية المعروفة ،
وأن نعيد النظر إلى مشاكلها العامة فى ضوء ما عرف عنها عند
مدارس الأخلاقيين .

ويقتضى وزن المذهب النفعى أن نعرض لمناقشة أهله في تصورهم للذة غرضاً لرغبات الإنسان وهدفاً لسلوكه ، ثم معياراً لتقويم أفعاله الإرادية ومقياساً لأحكامه الخلقية ، فإذا تداعت اللة غايةً للسلوك ومعياراً للأحكام ، وضح تهافت الموقف النفعى في قيامه على أساس من مذهب اللة السيكلولوجى من ناحية ، وفي توحيد أهله بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع من ناحية أخرى ، كما يقتضى تقويم المذهب النفعى مناقشة أهله في توحيدهم بين اللة والسعادة ، والتعقيب بالإشارة إلى الأخلاقية في تصور المذهب العقلى الذى رفض موقف هذين المذهبين معا ، فإذا أبنا موجزين عن أظهر الخصائص التى تميز هذا المذهب ، ونحت قيمة المذهب النفعى ومكان السعادة فى كبرى المذاهب فى فلسفة الأخلاق .

مناقشة الموقف النفعى :

يقوم مذهب المنفعة على أساس أن اللة هى الغرض الوحيد الذى تهدف إليه رغبات الإنسان ، وأنها مستوى الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية ، وكلا الأمرين لا يصمدان للنقد ، ومن هنا كان تداعى النفعية يتداعى الأسس التى قامت عليها :

(١) اللذة كغاية ومهارة للسلوك الإنساني :

إن الإنسان كثيراً ما يرغب في اللذة ، ويندفع إلى أفعال قد تجلب له الألم ؛ إن كل شيء — حتى الألم — يمكن أن يكون هدفاً لرغبة الإنسان . فالماسوشي masochist قد يرغب مخلصاً في إيلاام نفسه .. ! إنه من غير شك يستمد من ألمه الذي أراده لنفسه لذة — فيما يلاحظ برترند رسل B. Russel من قبل^(١) .

بل تؤكد نظرية دارون + Darwin ١٨٨٢ أن الإنسان البدائي كثيراً ما كانت تسيطر عليه دوافع غريزية وميول فطرية تهدف لحفظ حياته وصيانة نوعه ، فتجعله على أن يأتي أفعالا لا يعرف أنها تثير لذته ، كالاتصال الجنسي حين يقع لأول مرة ، أو رضاعة الطفل لندى أمه في بداية الأمر ، لم تكن اللذة ولا توقعها هو الدافع إلى إتيان مثل هذه الأفعال ، وإنما دفع إلى إتيانها ميل فطري لم يحى اكتساباً ، بل إن بعض الميول الفطرية قد تؤدي صاحبها وتسبب له ألماً مُمضاً أو خطراً جسيماً ، فغريزة الأمومة كثيراً ما تدفع أُنثى الحيوان — عامةً — إلى احتمال

(١) B. Russell, *ibid*, p. 807 والماسوشية ضدها السادية Sadism

والسادی يجيد لذة في إيلاام غيره وإزال العذاب به .

المتاعب الأليمة في سبيل صغارها ، وقد يضحي الفرد بلذاته بل بحياته في سبيل المجموع ، أو من أجل مبدأ يعتقد أنه عقيدة يدين بها ، فإن زعم أصحاب المذهب اللذة السيكولوجي أن مرجع هذا إلى رغبة المضحي في اكتساب الشهرة بعد الموت — كما يبدو هذا في حال المؤلف الذي يوصي بنشر مؤلفاته بعد مماته — قلنا إن الكثيرين من أمثال هؤلاء الشهداء ملحدون لا يؤمنون باليوم الآخر وما فيه من نواب وعقاب — فيما لاحظ راشدال Rashdall من قبل ، واللذة التي يجدها الشهيد في تضحيته ليست الباعث على استشهاده ولا الغاية من تضحياته ، إنه يضحي من أجل مبدأ أو فكرة ، وتقترن اللذة بتضحيته ولا تكون قط باعثاً عليها ، ولا غاية تهدف التضحية إلى تحقيقها .

إن اللذة لا تُطلب إلا لتكون أداة لغايةٍ تسمو عليها ، ولا ينشدها الإنسان غايةً قصوى لكل فعل يأتيه ، وقد كانت الأثرة شريعة الغابة ولكن الحضارة الإنسانية قد قضت أن تقوم الأفعال الإنسانية على أساس من البذل والإيثار — وإن لم تطمع في إلغاء الأنانية من حياة الإنسان .

وقد لاحظنا أن النفعيين — من بنيان إلى مل — لم يميزوا في وضوح بين مذهب اللذة الفردية بأنانيته ، ومذهب اللذة

العامة بغيره ، فربطوا بينهما — كل منهما بطريقة — ولكن الدراسات السيكولوجية قد أثبتت تهافت هذا الزعم ، وانتهت إلى التفرقة بين أفعال الإنسان التي تصدر عن دوافع فطرية خالصة ، وبين تصرفاته التي تجري بمقتضى مبدأ أو قانون ، ورأى علماء النفس في مباحثهم في سيكولوجيا الشعوب أن أحكام الناس التي قوّم بها الأفعال الإنسانية قد ظهرت في أول أمرها في صورة أفكار دينية وتقاليد اجتماعية قديمة قدم الحياة الاجتماعية ، وخضع الفرد للدين والعرف منذ فجر التاريخ ، فسارت أفعاله بإملاء سلطة خارج ذاته ، ثم تطور الأمر حتى ضاق الإنسان بكل سلطة تملّى عليه قواعد سلوكه ، فلجأ إلى باطن نفسه وراح يستمد منها قواعد تصرفاته ، فكان الضمير أو العقل أو نحوه مدبر الحياة الإنسانية وواضع معايير الأحكام الخلقية ، وغايات الأفعال الإرادية ، وقد رأينا في مواضع متفرقة تهافت النفعيين في توحيدهم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع (مثلا ص ١٢٢ — ٢٦ و ١٨١ — ٢٩٠) .

ولو أن اللذة كانت الناية القصوى من وجودنا لكان علينا أن ننشدها في كل مظانها ، وأن نلتصق المزيد منها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، ولو فعلنا هذا لنجتم عنه آلام ، وكانت

عواقب الاندفاع شراً محتقناً ، وقد رأينا كيف انتهى الذين استجابوا لهذه الدعوة إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر ! مع أن من الواضح أن التخلص من الحياة هجراً وبأس لا يليق بإنسان سليم يحترم إنسانيته ، أو يجعل حياته مسيرةً لمنطق عقله ، فإن شرط الفضيلة أن يكون صاحبها حياً ، والمثالية الأخلاقية تستبعد النشأوم وتقتضى الحرص على الحياة كشرط لقيام الفضيلة كما قلنا من قبل .

والواقع أن إباحة بعض اللذات لا يكون في عرف الأخلاق إلا وسيلةً لتحقيق غايات أكرم بالفرد وأليق بإنسانيته ، أو لأنها لا تتعارض -- على الأقل -- مع مطالبه السامية ومثله العليا .

وإذا كنا نبحث بالفعل عن أعظم لذة لنا ، لما كان هناك معنى لقولنا : ينبغي أن نبحث عن أعظم لذة لنا — إلا إذا انتفت هذه اللذة مع لذتنا الخاصة — فيما يقول سدجويك — إن من الخطأ السافر أن « نوحّد » بين الأخلاقية التي تصور ما ينبغي أن يكون ، وبين الواقع الذي يعبر عما هو كائن — وإن جاز أن يستند المثل الأعلى إلى الواقع — بل إن التجربة لتشهد بأن إشباع ميولنا ورغباتنا كثيراً ما يتنافى مع مبدأ الواجب وبصطدم مع أبسط قواعد الأخلاق التقليدية ، ومن هنا تعذر إفاضة

مذهب اللذة الأخلاقى على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى .
وقد قيل بحق إن الطريقة الوحيدة للشعور باللذة هو نسيانها
وليس تركيز الانتباه فيها ، فكلمنا قل تفكيرنا فى اللذة ازداد
شعورنا بها ، وقد كان « سدجويك » على حق حين صرح بأن
اللذة لا تتمحق — فى أكل صورها على أقل تقدير — طالما
جعلها الإنسان هدف تفكيره وملتقى خواطره ، وبمثل هذا كان
من المستحيل أن يشعر بلذات التفكير والدراسة شعوراً كاملاً
أولئك الذين يمتازون بحب شديد للاستطلاع يؤدى إلى استبعاد
الفعل الذى يزاولونه عن مركز اهتمامهم ولو مؤقتاً ... هذا حق
بوجه عام ، وإن جاز أن يلتمس الإنسان فى بعض الأوقات لذاته
لذاتها ، كحال من يقضى أجازته فى مكان قصيٍّ لمجرد الاستجمام ،
أو التماساً للقدرة على احتمال واجباته فيما بعد^(١) .

من هنا ضاق الكثيرون من الأخلاقيين بإقامة الأخلاقية
على وجدان اللذة ، وأخذوا على أصحاب هذا الاتجاه قصور
نظرتهم وغفلتهم عن أثر العوامل الطبيعية الأخرى فى توجيه
السلوك الإنسانى ، ومكنوا للغيرية والمشاركة الوجدانية والضمير
والعقل ونحو ذلك من عوامل احتلت على يدهم مكانها فى الحياة

. D'Arcy, ibid, Part III, Ch. II. (١)

الخلقية ، وقد أشرنا عند مناقشة هوبز إلى المذاهب التي وضعها أهلها رداً عليه ودخضاً للأثرة التي مكن لها في مذهبه ، فاللذة لا تكفي لقيام مذهب أخلاقي يوجه السلوك الإنساني ويهدي صاحبه سواء السبيل ، بل قد تهذم الأخلاقية وتقضى عليها ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن التجربة تشهد بأن الأخلاقية قد تقوم في إغراض الإنسان عن لذته لشخصيته ومصالحته الفردية ، بمعنى أن الموقف الخلقى ينشأ عند ما يتعارض العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتصطدم الغيرية بالأثرة ، ويتمشى هذا الموقف مع الأخلاقية يوم تكون الغلبة لنداء العقل ، أو صوت الضمير أو نحو ذلك ، فليست اللذة هي التي تجعل الأفعال الإنسانية متمشية من الأخلاق ، بل إن الأخلاقية هي التي تبيح بعض الذات أحيانا .

إذن فموضوع الرغبة عند الإنسان المستدير هو في الأرجح ما يحقق أهدافه العليا وغاياته السامية ، وقد يحقر الإنسان مباحج الحياة ومقاعها ويعيش في كد وجهاد لكي يقيم أسرته أو يشارك في تقدم العلم ، وقد لا تقتزن هذه الأفعال بلذة ما ، بمعنى أن الإنسان قد ينهض بها اعتقاداً منه بأنه يقوم بواجب تفرضه عليه إنسانيته ، والقول بأننا نرعب في شيء لجرد ما يترتب عليه من

لذة ، يشبه قولنا — فيما يقول ولیم جیمس في الجزء الثاني من كتابه « أصول علم النفس » ص ٥٥٨ — إن الباخرة لا تستطيع الإبحار بغير أن تستهلك لحما — وهو مسألة عرضية — وإذن فليس في وسع باخرة أن تبهر إلا بدافع واحد هو استهلاك الفحم !! ومن ثم لا يكون استهلاك الفحم عرضاً ملازماً للإبحار ، بل يصبح الغاية من إبحار السفينة .١٠ ومثل هذا يقال في رأى الذين اعتبروا اللذة غاية السلوك الإنسانى^(١) .

وصفة القول أن النفعيين قد أرادوا بمذهبهم أن يحققوا السعادة للمجتمع ، ولكن هذه السعادة تقوم على صراع بين أفراد قوامه طلب للنفعة الشخصية أو اللذة الفردية ، واستخف هؤلاء النفعيون بما انتهت إليه العلوم الاجتماعية التي لم تكن قد ظهرت إلى عهدهم من أن الحياة الاجتماعية لا تستقيم بغير التضامن والتشارك الوجداني وغيره مما يقوم مع الأناية وقد يسبقها ، حقيقة إنهم فطنوا إلى هذه العوامل وحاولوا تأويلها في ضوء مذهبهم ، ولكنهم أحالوها إلى ظواهر مصطنعة متكلفة غريبة عن طبيعة الإنسان ، يقبلها الأفراد ابتغاء منافع شخصية أو لذات فردية ، فشوهوا بهذا جلالها وابتذلوا مفهومها ، وتجاوزوا بهذا التأويل حقيقتها فيما لاحظ « لوسين » Le Senne .

(١) Ch. Johnston, ibid, p. 171 — 77

(ب) اللذة كمقياس الأمطام الخلقية :

أما إن اللذة مقياس الأفعال الإنسانية ومقياس الأحكام الخلقية فنثار للنقد ، لأن المفاضلة بين الذات لا تكون إلا بمقتضى قاعدة عليا لا يمكن أن تكون هي اللذة ، وفي هذا ما يكفي لهدم الأساس الثاني للمذهب النفى ، وقد أشرنا إلى إن تفرقة « مل » بين كيف الذات تبطن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ، مع أن مذهبه الذى يقرر اللذة معياراً وحيداً لخيرية الأفعال الإنسانية أو شريرتها ، ومن ثم لا تختلف الذات إلا من ناحية الكم وحده ، وقلنا إن انتقاله إلى الحديث عن كيفها لا يمكن أن تكون اللذة أساسه ، إن للمذهب النفى يقوم على مصادرة مفادها أن اللذة هي الخير الوحيد ، ومن البين أن الذات بما هي لذات لا تسمح بالتفرقة الكيفية ، لأن هذه التفرقة تتنافى مع المصادرة السالفة ولا تتمشى على منطق المذهب الاستقرائى فى الأخلاق (ص ١٧٥ — ١٧٦) .

والناس مختلفون فى تقديرهم للذة ، لأن اللذة ثمرة تجربة فردية ، ومن هنا كان اختلافها باختلاف خبرات الأفراد ، حتى لقد ذهب بعض الذين إلى أن السعادة عسيرة المثال ، فتأدى بهم هذا إلى الزهد حيناً وإلى الانتحار حيناً آخر !! بل إن

ما سماه النفعيون بأكبر قسط من اللذة لا يمكن أن يكون
مقياساً لتقدير الأفعال الإنسانية وتقويمها ، لأن هذا المقياس
يختلف باختلاف الأفراد ، فمن العبث أن تعتبر اللذة معياراً كلياً
للسلوك الإنساني .

نتنهي من هذه المناقشة إلى رفض اللذة غايةً وحيدةً
لسلوك الإنسان ، ومعياراً لتقويم أفعاله ، إنها تعبر عن
الجانب المظلم الغامض من النفس البشرية ، فكيف تسمو
بها على العقل — وهو الجانب المشرق الوضاء السامي في الطبيعة
البشرية . . ؟

ولكن هذه النتيجة لا تمنعنا من الاعتراف بخطور اللذة
عنصراً ضرورياً في حياتنا ، ومُقوماً رئيسياً من مقومات وجودنا ،
وما من مذهب في الأخلاق يستطيع أن يجهر أو يُضمر القول بأن
اعتناقه يحقق لصاحبه الألم ويحلب له التماسه ؛ ومن هنا ذهب
أصحاب المذاهب التي تقوم على الإعراض عن اللذات ومحاربة
مباهج الحياة وممتعها ، إلى أن السلوك الذي تقتضيه مذاهبهم
يحقق لهم اللذة ويوفر لهم السعادة ! هكذا زعم الكلية والروائية ،
والبوذية ومن ذهب مذهبهم من أصحاب الاتجاهات الفلسفية
أو العقائد الدينية التي اصطبغت بطابع صوفي .

ويزداد تهافت النفعية وضوحاً ، عند ما نوازن بين موقف أتباعها وموقف العقليين من الأخلاقية بوجه عام :

(ح) الأخلاقية بين مذاهب النفعيين ومذاهب الحدسيين :

عرفنا كيف توقفت الأخلاقية في مذاهب التعيين على نتائج الأفعال الإنسانية ومدى ما تتضمنه من لذة أو ألم ، من منفعة أو ضرر ، فكانت اللذة بهذا هي الخير الأقصى الذي تنتهي عنده رغبات الإنسان ، وبقي علينا أن نزن هذا الموقف في ضوء الموقف الحدسي من الأخلاقية بوجه عام :

يقوم المذهب الحدسي بمعناه الضيق على الحدس باعتباره نوعاً من الإدراك الفطري الذي يتأثر بالوجدان والغريزة ، ولا يسمو إلى مرتبة العقل والتجريد الذي نلاحظه في التفكير النظري ، وقد رأى أتباعه أن خيرية الأفعال وشرورها تقوم في باطن هذه الأفعال ، ولا تتوقف على غايات تهدف إلى تحقيقها ، فالتعاطف الوجداني خيرٌ لأن في طبيعته — التي لا تستقيم بغير التضحية — ما يحتم اعتباره خيراً ، والقتل شرٌّ لأن في طبيعته العدوانية ما يحتم اعتباره شراً ... وهلم جبراً ، ولا تتوقف خيرية الأفعال ولا شرورها على إرادة الإنسان — ولا حتى إرادة الله كما تتمثل في

الأواسر والنوامى المتضمنة في الكتب المقدسة ، وتذكر هذه الخيرية والشرية بمحس فطرى مباشر ، يستوى فيه الناس في كل زمان ومكان .

أما العقليون^(١) — وهم حدسيون بالمعنى الواسع — فقد اتفقوا مع الحدسيين في التسليم بهذا الحدس المباشر ، ولكنهم لم يفتنوا به ، فأضافوا إليه العقل وما ينشأ عنه من استدلالات تقوم على القوانين العقلية أو تسير بمقتضاها ، وتأدى بهم هذا إلى رد الخيرية إلى العقل ، وتعليق الواجب على البواعث التي تؤدي إليه — وهى التقدير العقلى لمبدأ الواجب كما سنعرف بعد قليل — وإذا كان النفعيون يقيمون الأخلاقية على اللذة التي تقرن — بإشباع الرغبات وإرضاء الميول ، فإن العقليين يرون في قهر النفس وواد رغباتها وقع مطالبها المثل الأعلى للسلوك الإنسانى ، إن الخير الأنفى يقوم فى النشاط العقلى المحض الذى لا مجال فيه لميول أو رغبات ، ولا مكان فيه لمخ أو لذات ، ومن هنا كان القانون الخلقى عند جميع أتباع هذه النزعة عقلياً صرفاً ، لا بمعنى أنه

(١) يوصف النفعيون أحياناً بأنهم عقليون — بالمعنى المادى وليس بالمعنى الفلسفى ، لأنهم يعلقون حيرة الأعمال على نتائجها اللذة ، ويدعون تقدير هذه النتائج للعقل ، وشتان بين هذا المعنى وبين معنى العقليين التقليدى فى الفلسفة وفروعها — انظر للمعنى التقليدى فى كتابنا : « أسس الفلسفة » فى الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولا سيما من ١٤٩ وما بعدها .

لا يُستمد من الحساسية فحسب ، بل بمعنى أن من الممكن إدراكه حدسياً ، ودون حاجة إلى تفسير عقلي ، إنه غاية في ذاته ، ومطابقة الأفعال الإنسانية لهذا القانون هي الخير الأقصى ، إنه لا يتطلب تفسيراً عقلياً لأن هذا التفسير لا يفتسر إلا بإخضاع القانون لغاية ما ، أو إخضاع الواجب للخير ، وهذا ما يجرى العقليون على إنكاره .

لقد رفض هؤلاء العقليون مذهب المنفعة ، بل أنكروا مذهب السعادة الذي ستهجدت عنه بعد قليل ، أنكروا أن تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة غايةً للأخلاقية ، ومعياراً لتقويم الخير والشر ، ولتفسير هذا نقف عند « كانت » Kant قليلاً :

(٥) بين النفعيين وإمام العقليين « كانت » :

رفض « كانت » كل مذهب أخلاقي يقوم على مبادئ حسية أو عواطف أخلاقية ، فأنكر السعادة في كل صورها ، أنكرها حين بدت في صورة لذة فردية عند أمثال الأبيقورية قديماً ومن ذهب مذهبهم حديثاً ، أو في صورة لذة عامة عند أمثال بنتام ومل ، لأنهم جميعاً أقاموا الأخلاقية على الحساسية الطبيعية ، بل أنكروا السعادة حتى حين تجلت عند الحدسيين من أمثال « شاقسبري » و « هاتشيسون » قائمةً على العواطف

الأخلاقية ، إن هذه المذاهب كلها عرجاء في نظر « كانت » لأنها تقوم على الحساسية الجزئية حيناً ، أو للعواطف الأخلاقية حيناً آخر ، فتمثّل في إقامة قانون^(١) « كَلّيّ ضروري » وهو ما تتطلبه فلسفة الأخلاق .

عارض « كانت » التجريبيين — من نفعيين ووضعيين — في إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية ، ورفض رأيهم في اعتبار الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد ، والنظر إلى الحكم الخلقى على أنه تقرير^٢ عن واقع يمكن التثبت من صحته بالتجربة ، والولع باصطناع مناهج الاستقراء عند دراسة المشكلة الخلقية ...^(١) رفض « كانت » هذا الاتجاه التجريبي ، ورأى مع جبهة العقلين أن الخير « ضرورة عقلية » إنه بديهي أولى ومن ثم كان نقيضه مستحيل الوقوع ، إنه لا يُستمد من التجربة ولكنه يجرى بالاستدلال القياسى ولا يحتاج إلى برهان — شأنه شأن المسلمات الرياضية — إنه يقوم في الفعل الإنسانى ولا يكون قط مجرد صفة تضاف إلى الأفعال الإرادية ، فهو مع سائر القيم موضوعى ثابت وليس مجرد وجدان ذاتى متغير كما تصوره

(١) قارن في هذه الموازنة : تولى الطويل : العقليون والتجريبيون

في الأخلاق فلسفة .

النفيعون وسائر التجريبيين ، إن الأخلاق عند « كانت » تقتضى القدرة على رفض الأفعال التى تسير إشباع النزعات الطبيعية ، استجابةً للعقل ومن غير دافع حسى ، وهذا الأمر يتطلب « حرية الإرادة » التى يتعذر بدونها اختيار السلوك الأخلاقى ، وغاية هذه الأخلاقية إنسانية خالصة يفرضها العقل وحده ، ومن ثم أمكن فرضها على كل كائن ناطق ... وبمثل هذا استخف العقليون بالأخلاقية التى تصورها النفيعون قائمةً على إشباع الرغبات وتحقيق اللذات وجلب للمنافع فرديةً كانت أو عامة ...

وبهذا كان الواجب عند « كانت » أمراً مطلقاً وليس مشروطاً ، إنه يصدر عن العقل العملى وحده غير متأثر بميل أو هوى أو عاطفة — ما كان منها خسيساً أو نبيلاً ... إن « كانت » يشك فى إمكان قيام فضيلة يكون الباعث عليها ميلاً أو هوى أو مصلحة ، إن خيرية الفعل تتوقف على البواعث التى تدفع إليه وليس على النتائج التى تنجم عنه ، ولا يكفى أن يطابق الفعل فى نتائجها وآثاره مبدأ الواجب ، بل ينبغى لكى يكون أخلاقياً أن يصدر عن باعث من احترام عقلى لمبدأ الواجب^(١) ، ومن أجل هذا أوجب « كانت » على الإنسان ألا يأتى فعلاً

Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, (١)

Eng. Trans. by H. J. Paton, 1947, p. 65 — 7 .

لا يستطيع إرادته أن يجعله قاعدة عامة للناس في كل زمان ومكان^(١) ، وليس في قواعد الأخلاق ما يبيح الاستثناء مهما كانت الظروف... إلى آخر ما هو معروف .

من هنا نرى التباين الملحوظ بين النفعية في أدق صورها الحسية ، والواجب في شكله الصوري المحض كما بدا في الأمر المطلق عند « كانت » وأمثاله من العقليين ، إن مبدأ « كانت » في التناقض الذاتي يقدم لنا صورة بغير مادة ، مجرد صورة للعقل مع إغفال كل ما يتصل بمضمون الرغبات الخاصة ، أما النفعية فإنها — على عكس هذا — تقدم لنا مادة بغير صورة ، تتناول جميع الرغبات كما هي موجودة بالفعل ، وترى أن العدل يقضى بإشباعها جميعا بالتساوي ، طالما كان الوجدان اللاذ الذي يقترن بإشباعها كلها يتساوى فيها جميعا من حيث الشدة والديمومة .

بهذا ينفصل الذين والنفعيون عن حقيقة لها خطرهما الأخلاقي ، ذلك أن الإنسان لا ينشد بالفعل إشباع رغباته ، بل يلتمس تحقيق ذاته موحدة في كل ، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع الإنسان الذي يخلق هذا الإشباع ، قد يكون الإشباع مجرد إرضاء للذة بهيمية ، وقد يكون تحقيقا لسعادة إنسانية ، وقد يكون غبطة

(١) ibid, p. 69-71 وفارن : توفيق الطويل : المثل الأعلى بين

وأد الشهوة وإشباعها .

تقدّيس أو نحو ذلك ، والنظر إلى الإشباع على هذا النحو ، معناه الاهتمام برغباتنا من حيث اتصالها بصورتها لا مادتها ، أى من حيث اتصالها بالعالم — الإنسان — التى تحمل فيه ، ولكن اللذيين والنفعيين يتجاهلون هذه الصورة ، إنهم يهتمون برغباتنا وإشباعها باعتبارها مجرد أفواه مفتوحة تنشد ما يملأها ويسد حاجتها ، وترى أن لذات إشباع هذه الرغبات مجرد كميات من السكر تُقدّم إليها ، من هنا كانت النفعية مادة بتير صورة^(١) .

وقد أكد المؤرخون قيام هذا التباين بين اللذة والواجب ، فرأى « برادلى » + ١٩٢٤ (فى كتابه دراسات أخلاقية ف ٤) أن مذهب « كانت » يتميز بأنه « أداء الواجب لذاته أى من أجل الواجب » أما المذهب النفى فإنه يتميز بأنه « طلبُ اللذة لذاتها أى من أجل اللذة » وذهب چونت دبوى فى كتابه « خلاصة علم الأخلاق » إلى أن المذهب الكانتي لا يزودنا إلا بأخلاق صورية خالصة ، فهو نظرية تحاول أن تجمد الخير لا فى الإرادة نفسها ، بل فى الإرادة بغض النظر عن أية غاية يمكن للإنسان تحقيقها بإرادته ، وقد وصف « مويرهيد » المذهب الكانتي بمثل هذه الأوصاف ، مشيراً إلى برادلى ودبوى ، ولكنه مضى فيما أشار إليه برادلى من تباين بين المذهب الكانتي

. Mackenzie, ibid. p. 188 (١)

العقل والمنصب النفى الحسى ، وسار فيه إلى أقصى آماده ، فيزرى
« كانت » فى الخير الأقصى بأنه « الغاية باعتبارها تضحية للذات » .
هذه إشارات موجزة تصور بعض ما قيل فى التضاد القائم
بين اللذة عند النفعيين والواجب عند العقليين ، وهى تكفى لبيان
الموقف الذى انحدر إليه النفعيون ، بالقياس إلى السمو الذى بدا
فى مذاهب العقليين — مع ما فى هذا السمو الشامخ من نقص
وقصور سنعود إليه فى تعقيبنا الأخير .
بقى أن نعرف تهافت الموقف النفى فى توحيد أهله بين
اللذة والسعادة :

مناقشة النفعيين فى توحيدهم بين اللذة والسعادة :

قلنا إن جبهة النفعيين قد وحدوا بين اللذة والمنفعة ، متجاهلين
أن من اللذات ما قد يجلب لصاحبه ضرراً ، وأن من الآلام ما قد
يحقق نفعاً ! وأنهم وحدوا بين المنفعة والسعادة متجاهلين أن
التسليم بهذا التوحيد ينتهى بإدخال فلاسفة — من أمثال
أفلاطون وأرسطو — فى زمرة اللذيين والنفعيين ، مع أنهم من
أشد الأخلاقيين مقتاً للنفعية واستخفافاً باللذة غاية للسلوك الإرادى
ومعياراً لتقويم الأفعال الإنسانية — انظر ص ٢٨ وما بعدها —
والتوحيد بين اللذة والسعادة قصة وردت أنباؤها متناثرة فى

فنايا فصول هذا الكتاب ، يعيننا الآن منها أن السعادة عند سقراط وأرسطو قد تحولت إلى لذة عند القورينائية والأبيقورية على الترتيب — انظر ص ٤١ — ٤٢ — فاختلط مدلولوا الفطرين حتى توحدوا وكان بينهما من قبل تفاوت ملحوظ وتباين لا يخفى ، واتصلت هذه اللذة الفردية عند القدماء من أمثال الأبيقورية ، بالأنانية السافرة في مطلع العصر الحديث عند هوبز ومن ذهب مذهبه ، ثم تحولت إلى لذة للمجموع عند رواد النفعية التقليدية ممن جرى على أقلامهم لفظ السعادة مرادفاً لمدلول اللذة ، وفي غمرة هذا الخلط غفل الكثيرون من قدماء ومحدثين عما فطن إليه أرسطو من فروق جوهرية تميز بين مدلول الحدين ، وفي ضوء مذهب السعادة عند أرسطو نقف قليلاً لنميز بين اللذة والسعادة ، فلكشف بهذا عن خطأ النفعيين في التوحيد بينهما :

إن اللذة مجرد وجدان سار يقترن بإشباع الرغبات الشخصية ، أما السعادة فهي هذا الوجدان حين ينشأ عن تحقق الذات موحدة في كل بصرف النظر عن المنافع الشخصية والرغبات الذاتية ، بل برغم الألم الذي قد ينشأ عن الامتناع عن إشباعها ، أو الفشل في إرضائها ! قد تقتضى الأخلاقية التضحية بالذات والمنافع حتى لينشأ عنها ألم نبيل لا يتنافى مع قيام السعادة !

إن السعادة ليست إلتفاء تاماً للألم ، بل هي كمال يتحقق خلال الألم ، لأن سلوك الإنسان في مذهب السعادة يخضع لفكرة الإلزام الخلقى ، فالواجب يصطدم بالرغبة أو الهوى فيتشأ الحاجة إلى التضحية باللذة ، أو الضرورة التي تقتضى معاناة الألم ! وعنصر الألم في التضحية لا يقلل قط من السعادة التي تقترب بها .

إن الأفعال الإنسانية فيما يرى أرسطو لا تكون خيراً لأنها تحقق لذة ، بل إنها تقترب باللذة لأنها خير ، ومذهب السعادة يخالف مذهب اللذة في أنه لا يوصى بمزاولة الفضيلة ابتغاء ما ينجم عنها من متع ولذات ومنافع ، بل يوصى باتباعها لأن هذا هو الطريق الوحيد إلى تحقيق السعادة — فيما صرح سقراط ومن ذهب مذهبه ، كان طبيعياً — بعد هذا الذي فطن إليه أرسطو منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً من الزمان — أن نرى بين الحديثين من فلاسفة الأخلاق من أدرك خطأ النفعيين في توحيدهم بين اللذة والسعادة ، فيز بين مدلول اللفظين على نحو ما عرفنا عند الحديث على الحديثين من أمثال « كبرلند » و « هاتشيسون » و « بطار » ، وإن اختلف مفهومها في مذاهبهم عنه في مذهب السعادة عند أرسطو بوجه خاص .

ويبدو مذهب السعادة الأصيل (القديم) على تضاد مع مذهب اللذة واتفاق مع مذاهب العقليين في الكثير من الحالات ،

يبدو هذا في أن الإلزام الخلقى الحقيقى لا مكان له في مذاهب النفعيين ، مع أن مكانه ملحوظ عند أتباع مذهب السعادة والحدسيين والعقليين على السواء ، فهو لاء على اتفاق في مطالبة التاجر بالتزام الأمانة لذاتها ، وسيان بعد هذا أن تؤدي أمانته إلى ربح أو خسارة ! إنهم يحرمون عليه أن يتخذ أحداً من الناس « أداة » لتنمية ثروته أو تحقيق رغباته أو تعظيم نفسه ، ومثل هذا ينسحب على غير التاجر من البشر .

ومع هذا يوجب أتباع السعادة — دون الحدسيين والعقليين — قيام اللذة مقتزنة في الذهن بعمل الخير ، إنها علامة الخيرية أو مقياسها ، بمعنى أن الفعل لا يكون خيراً بالمعنى الدقيق إلا متى طابق الواجب وافترن باللذة ، ولكنهم شاركوا الحدسيين والعقليين في رفض اللذة غاية غلبا للحياة الإنسانية ، ومعياراً أسمى للأحكام الخلقية ، وفي القول بأن القانون الخلقى عامٌ مطلقٌ وليس نسبياً متغيراً كما ظن اللذيون والضعفيون^(١) ، إنه أصلاً يستمد سلطته من باطنه وليس من الجزاءات التي فرضها العرف أو الدين أو نحوه من سلطات خارجية ، ومعنى هذا أن معيار الأخلاقية في مذهب السعادة — وعند الحدسيين والعقليين — موضوعي ثابت وليس ذاتياً نسبياً متغيراً — كما صورته جمهرة

. Cf. Sen, *ibid.* p. 115 (١)

التجريبيين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو وضعيين .
 ويلاحظ أن مذهب السعادة يتفق — فيما يلاحظ فنت
 Wundt — مع مذهب آخر يطلق على كثير من مذاهب
 الأخلاقيين ، هو مذهب الكمال ، وإن غلب على هذا المذهب
 الاهتمام بتكامل النفس أخلاقياً كأداة لتحقيق الخير في حياة
 البشر^(١) .

نرى مما أسلفنا أن مذهب السعادة الأصلي Eudaemonism
 لا يفتقر بالذات غاية للسلوك الإرادى ، أو معياراً للأحكام
 الأخلاقية ، وينشد السعادة التي لا تقوم على إشباع الذات
 الفردية وتحقيق المنافع الشخصية ، ويتصل بشقيه — الفردى
 والجماعى — بكمال الحياة الإنسانية غايةً فصوى للسلوك الإرادى ،
 وفق ضوء هذا يبدو نقص المذاهب النفعية .

(و) مظهر السعادة في مذاهب الأوفيموفيين :

عرفنا أن السعادة قد اتخذت عند القائلين بها صوراً شتى ،
 فكانت عند أرسطو ومن ذهب مذهبه هي الخير الأقصى ، وهو

(١) فإذا سلمنا بالتوحيد بين السعادة والكمال كان « لينتز »
 ومدرسته من أتباع مذهب السعادة ، وإن اختلف المذهبان في أن مذهب
 السعادة — عند القدماء — ينشد سعادة الفرد ، ومذهب الكمال
 — عند المحدثين — يلتزم سعادة المجموع .

الذى يحمل قيمته فى باطنه ويختار لذاته ولا يكون قط وسيلة إلى غاية أبعد منه ، ويتمثل فى الحكمة باعتبارها فضيلة العقل النظرى الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ... الخ .

وكانت السعادة عند أتباع مذهب اللذة الأنانى — قدماء ومحدثين — مجرد لذة فردية يلتمسها صاحبها باعتبارها الشيء الوحيد الذى يُعتبر خيراً فى ذاته ، كما كانت عند أصحاب مذهب المنفعة العامة من المحدثين أعظم مقدار من اللذة يصيب أكبر عدد من الناس — ومنهم صاحب الفعل نفسه ، ومن هنا كانت الأنانية فى هذا المذهب أساس العمل لصالح المجموع .

أما الحدسيون^(١) من المحدثين فقد ميزوا بين مدلول اللذة ومدلول السعادة ، وتجاوزوا نطاق الأنانية إلى مجال الإيثار ، وردوا السعادة إلى طاعة الضمير الذى اختلفوا فى أسمائه واتفقوا فى مدلولها ، واعتبروه مدبر الحياة الإنسانية وواضع الأحكام الخلقية ، وإذا كان بطار قد ردّ إلى هذا الضمير السلطة العليا على

(١) تارن فى الموازنة بين الحدسيين والتجريبين (الثائين) من الأخلاقيين : توفيق الطويل فى كتابه « أسس الفلسفة » ١٩٥٢ ب ٤ ف ٣ ولا سيما ص ٢٢٩ وما بعدها . وقد كتب G. E. M. Joad للتوفى هذا العام (١٩٥٣) فى الموازنة بين المذهب الحدسى والنفسى عدة فصول فى كتابه :

. Guide to the philos. of Morals & Politics (طبعة ١٩٤٨) .

الجانب الحاس في الطبيعة البشرية ، فإن شاقسبرى قد جعل السلوك الخلقى وليد انسجام تام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره الإيثارى نحو الجماعة ، وإن لم يتناف هذا مع رد السعادة إلى طاعة الضمير الذى سماه بالحاسة الخلقية .

أما العقليون من المحدثين فقد رفضوا مفهوم السعادة عند جميع اللذيين والنفعيين والقائلين بمذهب السعادة الأصيل ، رفضوا أن تكون اللذة أو المنفعة أو السادة فى أية صورة من صورها باعثاً على الفعل الإرادى أو غايةً للسلوك الإنسانى ، واعتبروا الواجب أسراً مطلقاً يتنافى مع نزعاتنا الطبيعية وميولنا الفطرية ، وأقاموا الأخلاقية على قهر النفس وواد مطالبها وقمع رغباتها ، وبهذا باعدوا بين القانون الخلقى والتجربة مصدرأله ، فبرروا بهذا اعتبار هذا القانون صادقاً صادقاً مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان . وقد يوحى هذا — وما أسلفناه عن المذهب العقلى — بأن العقليين — دون سائر الأخلاقيين — قد استبعدوا السعادة من مذهبهم الأخلاقى ، وهذا غير صحيح ، فلتقف قليلاً لتفسير هذا الموقف عند « كانت » باعتباره إمام العقليين للترمين :

إن « كانت » لم يستبعد السعادة من حسابه ، إنه لا يضع السعادة غايةً مباشرة للأفعال الفاضلة : كما فعل اللذيون والنفعيون وأتباع السعادة جميعاً ، ولكنه يراها مقصنة لا محالة فى أى

مذهب أخلاقى عن الخير الإنسانى الأقصى — شأنها فى ذلك شأن
الفضيلة وإن كانت السعادة فى مرتبة أدنى — بل يصرح « كانت »
بأننا إذا لم نجد من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن السعادة والفضيلة
تقومان فى نهاية الأمر متحدتين متصلتين ، انهدم الأساس
الذى تقوم عليه الأخلاقية ، أى أن الهدف الأقصى الذى ينشد
الإنسان الفاضل تحقيقه هو العمل بمقتضى قانون العقل ، وهو
قانون الاتساق الصورى عند « كانت » فمن واجبه ألا ينشد
الفضيلة من أجل السعادة ، بل عليه أن يطلب الفضيلة من أجل
الواجب ، ومع أن « كانت » يعتقد أن الرجل الفاضل وإن كان
لا يقصد مباشرة إلى تحقيق السعادة ، إلا أن الخير الكامل هو
الذى يتضمن السعادة والفضيلة معا ، فإذا لم ينته الأمر بتوحيدهما
فى سمط واحد ، انهارت الأخلاقية كما أشرنا منذ حين ، من هنا
كان من الخطأ أن يقال إن نزعة العقلية الصارمة فى الأخلاق
تعارض مع سعادة الإنسان ، بل من المتعذر أن يقال إن ثمة
مدرسة من مدارس الأخلاقيين قد ذهبت إلى مثل هذا رأى ،
وإذا كان بنتام قد أقام مذهبه — كما عرفنا — مقابلا لمبدأ
التقشف والزهد والحرمان ، فإن هذا المبدأ لا يقال على مذهب
« كانت » وإن جاز إطلاقه على نزعة المتطرفين من الكلبيين .

(١)
بل إن بنقام نفسه لا يشير في هذا الصدد إلا إلى طائفة الجانسنست
و بعض رجال السلاهوت ، والمعروف أن الرواقية أنفسهم — وقد
ساير « كانت » نزعهم — لا يعتبرون التضيعة بالسعادة خيرا في
ذاتها ، بل إن الرواقية والأبيقورية — فيما لاحظ « كانت » نفسه —
قد كانا على اتفاق في التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، والخلاف
بين الفريقين يقوم في أن الأبيقورية قد اعتبروا التماس السعادة
فضيلة ، بينما ذهب الرواقية على عكس هذا إلى أن التماس
الفضيلة سعادة^(٢) .

من هذه الإشارات الخاطفة نرى أن مذاهب الأخلافيين
على اختلاف صورها وتباين نزعاتها لم تغلُ من فكرة السعادة
التي تمثلت في صور شتى بدت صريحة أو مستترة^(٣) ، فأى هذه
الاتجاهات أدنى إلى الصواب ؟ .

(١) أتباع جانسن + ١٦٣٨ C. Jansen وقد أدانت الكنيسة
هذا المذهب الديني .

(٢) عرض Mackenzie مذهب « كانت » في الناية الأخلاقية في
فصل « المستوى كسعادة » ص ١٨٩ وما بعدها من الطبعة السادسة ،
ولكن هذا الجزء يدعو في الطبعة الثالثة ملحقا بالفصل السابق (المستوى
باعتباره قانونا) ص ٢٠٣ وما بعدها وفيها إضافات حذفت في الطبعة السادسة
وقد رجنا إلى الطبعة الأخيرة في إشاراتنا لهذا المؤلف إلا في بضع هوامش
حرصنا فيها على أن تنس على الطبعة الثالثة .

(٣) وقد انتهى التصوف الإسلامي إلى نظرية في السعادة التي تتحقق =

(ز) رأينا في سطر السعادة من الأهمية :

تناول كل مذهب من مذاهب الأخلاقيين السالفة فكرة السعادة من زاوية خاصة ، فأصاب من وجوه ، وأخطأه التوفيق من وجوه أخرى ، والرأى عندنا أن أئمن ما في دنيا الإنسان حياته ، وأئمن ما في حياته سعادته ، ومع ذلك فإن حياتنا لا تبدو على أكل صورها بوضع سعادتنا غاية « مباشرة » لسوكننا

إن السعادة التي تقوم في الحكمة قد تلائم المشتغلين بالنظر العقلي ، ولكنها لا تناسب سواد الناس ، وقد لا تثير في نفوسهم أدنى غيطة . ومع هذا فما نظن أن المشتغلين بالحكمة يضعون السعادة غاية مباشرة لتأملاتهم العقلية ، وإن كانت سعادتهم تتحقق عَرَضاً أثناء اشتغالهم بالنظر العقلي ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

إن وضع السعادة غاية مباشرة كان في رأينا من بين العوامل التي جَرَّت جميع اللذين والنفيعين إلى تصورهما مجرد لذة خالصة

== بالفناء في الله ، كما يبدو في مذاهب الاتحاديين والحلوليين وأصحاب وحدة الوجود من الصوفية ، كما انتهت الفلسفة الإسلامية إلى نظرية صوفية في السعادة التي تتحقق بالاتصال بالله عن طريق التأمل العقلي بوجه خاص ، ولكننا سنغفل هاتين النظريتين لأن طابعهما الصوفي والميتافيزيقي كاد يطمس طابعهما الأخلاقي .

فردية حيناً وعامة حيناً آخر ، ولكنها في كل حالاتها تقوم على
الأنانية السافرة ، وقد ناقشنا هذا التصور في مناسبات مختلفة فيما
سلف من فصول هذا الكتاب — انظر مثلاً ص ٤٩ و ٥٧
و ٧٠ — ٧٢ و ١٢٢ وما بعدها و ١٨١ وما بعدها ... الخ .

ومع هذا فإن تصور السعادة عند الحدسيين والعقليين — وهم
الذين رفضوا أنانية اللذين والنفعيين — لا يخلو من مأخذ :

حقيقة إن السعادة في تصور الحدسيين أسمى منها في تصور
النفعيين ، إنها تنشأ عن طاعة الضمير ولا تقوم في مجرد اللذة ،
وأساسها تصور الطبيعة البشرية مؤلفة من جانب مثلى ، وجانب
عُلوى أسمى يسيطر على الجانب الأدنى ، ومع ذلك فإن في تصورهم
للأخلاقية غموضاً ولبساً ، إن قولهم إن الخيرية قائمة في طبيعة
الأفعال الخيرة ، وأنها تدرك بحس فطري يقينى مباشر ، لا يحل
إشكال الأخلاقية ولا يبرر قيامها ، إن الأخلاقية لا تساغ بغير
نظر في الطبيعة البشرية في نزوعها إلى الكمال ، ولا تستقيم بغير
غاية يضعها العقل هدفاً للسلوك الإرادى ، وتشكّر بغير الأخلاقية
ويفسر مقوماتها ؛ ومع أن الضمير الذى ردوا السعادة إلى طاعته ،
قد أرادوا به الضمير العام وليس ضمير فرد بعينه ، إلا أن
التجربة تشهد بأن أحكام الضمير تختلف باختلاف الأفراد في كل
زمان ومكان !

وحسبنا إبانة عن سطحية الحدسيين أن نشير إلى أن المنظرين منهم — تمسكاً مع أساس النزعة الحدسية التي ترى أن إدراك الخيرية والشرية فطريٌّ في الناس جميعاً — قد صرحوا بأن دراسة المبادئ الخلقية دراسة نظرية لا يمكن أن تؤدي بأصحابها إلى الكشف عن خير أو حق لم يكن معروفاً من قبل ، ومن ثم اعتبروا الدراسات العلمية في الأخلاق ومبادئها مجرد ترف عتلى ... Intelléctual luxury^(١) .

والحاحنا في تعقل الخيرية وتفسيرها نظرياً لا يعنى أننا نُقر — جملةً وتفصيلاً — تصور العقلين المتزمين للأخلاقية عامةً وللسعادة بوجه خاص ، فإنهم كانوا بدورهم ينظرون إلى للبادئ الأخلاقية كما ينظرون إلى المسلمات الرياضية ، من حيث إنها لا تحتاج إلى دليل عقلي !

والسعادة في مذهبهم تكاد تختفي في غمرة الحديث عن الواجب الذي يرتد إلى العقل المجرد من كل مادة ، ولا يصدر عن حساسية أو عاطفة بالفا ما بلغ نباهها وسموها ، وبهذا تتكشف

(١) وإن ذهب جمهور الحدسيين المعتدلين إلى أن الضمير يمكن — إلى حد ما — أن يعلم ، وأن المبادئ الخلقية قد يصطدم بعضها مع بعض ، ومن ثم تفسر الحاجة إلى « التفكير » لمعالجة هذا النزاع ، ومن هنا عرفوا « الإنشاء » casuistry في الأخلاق .

صوريته الصارخة وسليته السافرة وتزمته الملحوظ ؛ قد يُرشد الإنسان إلى ما ينبغي أن يمتنع عن فعله ، ولكنه لا يهديه إلى ما ينبغي إنيانه من أفعال ، ويرفض العاطفة في كل صورها مصدراً للواجب ، ولا يبيح الاستثناء أبداً الخ وهذا تزمت لا يسعفه منطق ولا تشهد به تجربة ... إلى آخر ما أهان عنه النقاد من قبل^(١) من هنا كان طبيعياً أن تنحني السعادة في مذاهب العقلين باعنا على الفعل الإرادي أو غايةً للسلوك الإنساني .

والرأي عندنا أن مذهب السعادة كان — منذ نحو ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان — أعمق في تصور الأخلاقية وفهم مقوماتها من مذاهب المحدثين — نعميين كانوا أو حدسيين وعقليين !! . إن الطبيعة البشرية تكاد تكون في نظر اللذين والنفعيين حساسيةً صرفاً ، وفي نظر العقلين عقلاً محضاً ، أما مذهب السعادة فإنه يرى الطبيعة البشرية عقلاً وحساسية ، وفي انسجامهما — وليس في إنكار أحدهما — تقوم الحياة الأخلاقية ، ومع هذا لا يقل أتباع السعادة عن الحدسيين والعقليين إلحاحاً في المطالبة بإعلاء نداء الضمير أو صوت العقل حتى يقوى على ضبط جميع النزعات الجامحة

(١) من أظهر هؤلاء Dewey في « خلاصة علم الأخلاق » و Bradley في « دراسات أخلاقية » و Muirhead في « أصول علم الأخلاق » و Adamson في فلسفة « كانت » و Makenzie في عمله في « الأخلاق » وغيرهم كثيرون .

والميل الشاردة والمواطف النابية، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس ونبيلها، إن الطبيعة البشرية لاتستقيم بغير الحساسية، ولكن هذه الحساسية تقوم في مكان أدنى من مكان العقل الذي يكشف عن القانون الخلقى، إن المطالبة بإعدامها ووأد نزعاتها ضلال مبین، إذن فَلْتَبَقْ حَيَّةَ تَزاول نشاطها في ظل طاعتها لأوامر العقل، من هنا جاءت قوة المبدأ الذي يقره مذهب السعادة: مُتْ لِكى تعيش ! يجب أن ترتفع إلى المثل العليا على مُلَّم صيغت درجاته من أهوائك ونزواتك، ولتَقَدِّمْ لذاتك ومتهلك قرباناً على مذهب سعادتك، إن الحياة صراع بين الخير والشر، فهدِّ طَريقك إلى السعادة بمحاول التضحية وإنكار الذات، ولكن هذه التضحية في كل حالاتها « وسيلة » لا ترتقى قط إلى مرتبة « الغاية »، إنها تُبَشِّرُ « بتحقيق الذات » الذى فيه تقوم السعادة الحقة، وشتان بين هذا وبين القول بانكار الذات ووأد رغباتها وقمع مطالبها غايةً للحياة الأخلاقية .

من هنا نرى أن فكرة القانون الخلقى أعمق في مذهب السعادة منها في مذاهب العقلين جميعاً، إنه ينظر إلى هذا القانون من حيث علاقته بوجودنا الإنسانى كله، ولا يرى في الحساسية شراً يجب استئصاله، بل يراها مجلّى الجسم ومظهر نشاطه، من هنا أوجب الإبقاء عليها وأبطل العمل على إماتتها وقمع نزعاتها

مع إخضاعها لأواصر العقل ، وشتان بين هذا وبين استئصال هذه الحساسية وقمع رغباتها في مذاهب المتزمتين من العقليين ، والمتعسفين من الصوفية ، والمتطرفين من الدينيين^(١) ، ليس بين دوافعنا الطبيعية - في مذهب السعادة الأصيل - ما يستحق أن يُباد ، إن لكل منها مكانه في نظام الحياة الخلفية وتديرها ، من هنا لا تكون اللذة في ذاتها موضع احتقار ، إنها خير متى اقترنت بالرغبات التي يبيح العقل إشباعها ، ومن ثم تدوب في اللذات موحدة في كُليّ هو السعادة .

من هنا أبحنا لأنفسنا أن نقول إن فهم أرسطو للسعادة — منذ أكثر من اثنين وعشرين قرناً — يبدو لنا أدنى إلى الصواب من تصور المحدثين لها ؛ لأنه لم يتصور السعادة لذة خالصة ولا توة على اللذة واحتماراً للحساسية — وهي جزء من طبيعة الإنسان ، ولكنه يهاجم اللذة حين يُطلب لذاتها — كما كان ينشدها النغميون — لأن اللذة عنده غاية اليها ثم ، ومع هذا فهي في الأصل مجرد ميل ، والميل لا تكون خيراً ولا شراً في ذاتها ، إنما تتبع الأفعال الإنسانية التي يمكن أن توصف بأنها خير أو شر ، وتصبح اللذة خيراً حين تقترن بأفعال تسير بمقتضى العقل ، وتصبح شراً حين تقترن بأفعال تتنافى مع نداء العقل ؛ وليس للشهوة

(١) ثارن توفيق الطويل : الثلل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها .

في رأى أرسطو حدٌ تقف عنده ولا تتجاوزه بطبيعتها ، والعقل هو المرشد الأمين الذى يقيم الحدود ويضع الحواجز ، وفي هذا تفرق الفضيلة عن الرذيلة ، فإذا استجاب الإنسان لنداء العقل بارادته الحرة بلغ السعادة وحقق الفضيلة في أكل صورها ، والسعادة ليست إلا اسماً جديداً يطلقه أرسطو على الخير الأقصى^(١) .

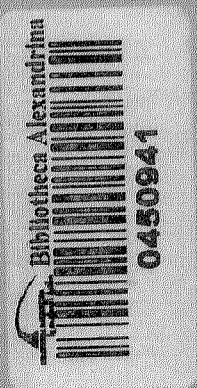
بمثل هذا تفادى أرسطو كثيراً من أخطاء المحدثين من الأخلاقيين — نفعيين كانوا أو عقليين ، ومع هذا نرى أن أكبر مأخذه — التى شابه فيها النفعيين — أنه جعل السعادة غايةً تُختار لذاتها ، ولا تكون قط وسيلة إلى غاية أبعد منها ، إن السعادة — بمعناها الأخلاقى عندنا — نتيجةٌ عرضيةٌ تصاحب حياة الإنسان أو أفعاله التى تجرى وفق غاية يضعها عقلٌ ذراكٌ ، وتتجه إلى تحقيقها إرادة حرة ، ومع اعترافنا بأن حياة الإنسان لا تستقيم على أكل وجوهها بغير السعادة ، فإن هذه السعادة نتيجةٌ وليست غايةً عليا تُطلب لذاتها ، وكَم من أفعال لها جلالها الأخلاقى لا يأتينا أصحابها رغبةً في تحقيق السعادة لأنفسهم أول غيرهم من الناس ، يبدو هذا في عمل المربية التى تخلص في تنشئة أطفالها على أحسن وجه ، والشهيد الذى يهب

Cf. *Nicomachean Ethics of Aristotle* (Peters' Trans.) (١)

في الكتاب الثانى في الفصلين الثانى والسادس خاصة ، واقرأ فيما يتصل بالسعادة الكتابين الأول والعاشر .

حياته قربانا على مذهب فكرة يدين بها أو عقيدة يؤمن بصوابها، والفيلسوف الذى يتفانى في محنته عن الحقيقة لذاتها ، وبصرف النظر عما يترتب على كشفها من وجوه النفع ... إن السعادة التى يحتمل أن تقترن بهذه الأفعال الجليلة تجيء عرضاً ولا تكون فى الأغلب والأعم غايةً يتجه إلى تحقيقها هؤلاء عامدين ، فالسعادة كاللذة والمنفعة من حيث إنها أضيق من أن تكون مذهباً يستوعب جميع الأفعال التى تقتضيها مبادئ الأخلاق ، ومن الضلال أن يُعتبر طلبُ السعادة واجباً أخلاقياً ، فإن غاية الإنسان تسمو حين تتمثل فى أداء واجب تفرضه عليه إنسانيته ، لا بمعنى أن يكون هذا الواجب أمراً مطلقاً لا يصدر عن وجدان إلى آخر ما ذهب إليه المتزمتون من العقليين ، بل الواجب الذى يتنافى — فى بدء مزاولتنا له — مع نزعاتنا الطبيعية وأهوائنا الذاتية ، ولكنه يكاد يصبح بالتعود والمران طبيعةً ثانية ، وهكذا ننظر إلى السعادة — مع خطرها فى حياتنا — من خلال الواجب ، ولا ننظر قط إلى الواجب من خلال السعادة ، بهذا يحقق الإنسان وجوده الإنسانى الذى يسمو به على سائر الكائنات ، ويصبح بحق نتاج الخليقة وبطل روايتها ؟

القاهرة
مكتبة جامعة القاهرة
١٩٥٣



التمن ٥٠ قرشا